KARL ADAM

EL CRISTO DE NUESTRA FE

Prólogo y versión directa del alemán
por
DANIEL RUIZ BUENO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1962

Versión española hecha sobre la 1.ª edición de la obra original alemana *Der Christus des Glaubens*, de Karl Adam, publicada en 1954 por Patmos Verlag, Düsseldorf (Alemania)

Primera edición 1958
Segunda edición 1962

Nihil obstat: El censor, Dr. Joaquín Blázquez
Madrid, 4 de febrero de 1957

Imprímase: 5 de febrero de 1957
✝ Leopoldo, Patriarca de las Indias Occidentales
Obispo de Madrid-Alcalá

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

 Printed in Spain

Reimpresión Offset Grafesa · Torres Amat, 9 · Barcelona

Dedicado

a mi querida

sobrina

Frau ROMA HAAG

INDICE

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ORIGINAL

Estas lecciones reproducen en lo esencial las conferencias o explicaciones que, durante decenios, he venido dando en la Universidad de Tubinga. Gracias al penetrante estudio de mi discípulo, el profesor Dr. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus* (1951), recibieron una valiosa profundización desde el punto de vista histórico. Gratitud especial le debo también al profesor Dr. Fr. Hofmann, que se cuenta también entre mis discípulos. Como colaborador en la colección «Das Konzil von Chalkedon» (editada por A. Grillmeier H. Bacht), supo poner en luz clara las confusas discusiones de la escuela alejandrina y antioquena, y, señaladamente, la discutida cristología de San Cirilo de Alejandría. Por el lado histórico-litúrgico, la obra *Missarum Sollemnia*, de J. Jungmann, S. I., me ofreció un estimable complemento a mis propias exposiciones. Por lo demás, mi intento no ha sido tanto el cultivo de la teología científica, cuanto poner de relieve los valores vitales que se hacen justamente patentes y comprensibles en el desenvolvimiento de la cristología. En el atardecer de mi vida, siento como gozo particular y como dicha inmerecida poder presentar ante los ojos de mis numerosos discípulos, aun en el terreno literario, la sublime figura del Hombre-Dios y, en unión con ellos, recibir su bendición y su gracia.

Doy las gracias a mi sobrina Roma Haag por su activa colaboración en la preparación del manuscrito. Por su vivo interés y, al mismo tiempo, por la discreta crítica con que ha seguido todos mis trabajos, a ella está dedicado este libro.

Tubinga, agosto de 1954

Karl Adam

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

El día 22 de octubre de 1956 cumplía Karl Adam los ochenta años de su edad, aquella meta de la vida humana que el salmista (Ps 89, 10) señala para los robustos. Con tan fausta ocasión y como prueba de que la mayor parte de ellos no fueron trabajo vano, como del común de los humanos lamenta a renglón seguido el propio salmista, un grupo de discípulos y amigos le dedicaron una *Festgabe*, un homenaje científico, que lleva por lema las dos divinas palabras: *Vitae et veritati*, como dos saetas disparadas que buscaran su más inmediato y auténtico blanco: Cristo [1]. Ellas son la cifra y síntesis de la vida y de la obra de Adam. Lo dicen muy bellamente sus discípulos y yo no puedo hacer cosa mejor que reproducir su testimonio:

«Las palabras bajo las cuales hemos puesto este escrito: *Vitae et veritati*, han sido escogidas porque ellas expresan lo que más profundamente ha movido vuestra larga y fecunda vida, vuestra acción como investigador y maestro de teología, vuestro trabajo por la palabra y por la pluma. Siempre y dondequiera habéis querido servir a Aquel que dijo de sí mismo que Él es la verdad y la vida, y lo habéis hecho con toda la fuerza de vuestro espíritu y de vuestro corazón. Os habéis sentido deudor de vuestro tiempo y de los hombres de vuestro tiempo, y a éstos habéis querido abrir la vida y la verdad que se hizo carne en Jesucristo y ha sido confiada a la Iglesia. Sin esta vida y esta verdad — tal es hasta el día de hoy vuestra convicción — el mundo y el tiempo son víctimas del pecado y de la muerte.

»Hasta qué punto se haya logrado vuestra obra, muéstralo la universal y duradera influencia, no mermada hasta hoy, de vuestros escritos. Y todavía, recentísimamente, nos habéis enrique-

---

[1] *Vitae et veritati*, *Festgabe für Karl Adam*, Patmos, Düsseldorf 1956.

cido con un nuevo libro: *El Cristo de nuestra fe*, en el que vemos ante nosotros, concentrado y viviente, todo el vigor de vuestra enseñanza y saber.»

Los firmantes de esta *Festgabe* (no muy conocidos, sea dicho en honor de la verdad, de mi ignorancia provinciana, a excepción de Michael Schmaus) llevan todos nombres alemanes. No sería ya poco que Adam, contraviniendo gloriosamente el dicho del Señor, hubiera logrado ser profeta en su propia patria, lo que sería un honor para él y para ella. Pero cinco años antes, con ocasión de cumplir los setenta y cinco de su edad, fueron teólogos e investigadores de las más famosas universidades europeas —de aquellas en que aún se estudia y enseña la ciencia divina— los que unieron sus nombres, de universal renombre, para formar corona gloriosa en torno al también glorioso nombre de Adam. Helos aquí, como solemne desfile doctoral, en día de gran gala académica:

J. Leclercq, de Lovaina; M. Pfliegler, de Viena; J. Mouroux, de Dijon; A. Mitterer, de Viena; Y. Congar, de Le Saulchoir; J. Betz, de Tubinga; K. Rahner, de Innsbruck; H. Elfers, de Münster; F. Hofmann de Wurzburgo; A. M. Knoll, de Viena; R. Aubert, de Malinas; J. Söhngen, de Munich.

«¿Quién de nosotros —se dice en la dedicatoria— no recuerda con gratitud vuestras lecciones y conferencias?» Y a renglón seguido, se caracteriza así la labor docente, hablada o escrita, de Adam:

«Siempre habéis sabido ver lo vivo y actual, lo mismo si vuestros esfuerzos se dirigían a esclarecer la teología de los padres, que si se centraban en temas filosófico-religiosos o dogmáticos. Jamás fue para vos la teología una ciencia de fórmulas y conceptos muertos, sino el intento de expresar en palabras lo inefable y esclarecer *hic et nunc* la realidad espiritual y sobrenatural» [2].

El solo hecho de recibir Adam, en fechas tan cercanas, dos homenajes científicos y los testimonios que los acompañan, es bastante para que el lector se percate de que se halla ante un nombre y una obra extraordinaria y, si en efecto se percata, con añadirle que tiene entre sus manos o ante sus ojos la más lograda de las obras de Adam, síntesis y coronamiento de todas las otras, el fruto más sazonado de su madurez espiritual de

---

[2] *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos, Düsseldorf 1952

teólogo a par que apóstol de Cristo, tendría yo que dar por terminada mi labor de introducción, y aun fuera bien no arrogarme en absoluto tal misión so pena y a riesgo de que, como en el sabido cuentecillo, alguien me diga: «¿Y a usted quién le presenta», pues la verdad es que a mí no me presenta nadie. Abierta, pues, está la puerta. Pase el lector sin miedo y empiece por esa magna afirmación, digna de Pablo o Agustín, con que se inicia el libro: «El cristianismo es la buena nueva de Cristo. *El cristianismo es Cristo*». El autor siente la necesidad de subrayar tipográficamente esta última afirmación, mero desenvolvimiento de la primera. Ahí está todo el libro; ahí está más bien toda la obra de Adam, como la flor y el fruto en la semilla, como la curva parabólica en el puño enérgico y tenso del discóbolo. Que la semilla se haga flor y fruto y la curva se inscriba sutil en el aire, son ya operaciones secundarias, que se rigen por ley necesaria de naturaleza (en la vida cristiana, de sobrenaturaleza).

Mas si el lector es de los que saben de verdad leer, de los que más que leen entreleen —*legere est intelligere*—, casi es forzoso que se pare unos momentos ante esa grávida afirmación, y yo aprovecharía ese momento de pausa para hablarle amigablemente del autor y de la obra y, sobre todo, del espíritu que anima al autor y de que ha brotado su obra entera. Ello acaso sea parte para que se entre luego con más seguro paso por su lectura y meditación (esta obra es para ser meditada) y lleve el alma tanto más abierta a la luz y al calor que estas densas páginas irradian. Mis palabras quieren ser también un testimonio.

Un testimonio. Porque es de saber (y aquí, pues a mí no me presenta nadie, tengo que presentarme a mí mismo) que este humilde y desdeñado oficio de traductor que tan sencillo se les antoja a los que no lo practican o, lo que es peor, lo practican chapuceramente, si ha de cumplirse como Dios manda, exige una total compenetración de espíritu, de sentir y pensar, entre autor e intérprete, de suerte que lo que el autor dijo primero, traduciéndose a sí mismo, en su lengua propia, porque de ello tenía el alma llena —y sólo lo que de la llenez del alma sale se dice de verdad, es *logos* y no mera *phoné*—, eso mismo lo diga luego el intérprete en su lengua con la misma naturalidad, viveza y brío del autor primero, porque también él sienta su alma llena y conmovida de lo que traduce. Allá dijo aquel charlatán bíblico de Eliú, contradictor del paciente Job, que en oirlo dio la última

prueba de su paciencia, y lo que Eliú dijo, lo diremos aquí en el comentario rítmico de fray Luis de León:

> Que tengo el pecho de razones lleno
> y ardo por hablar, y el ardor fiero
> ondeando me ruge dentro el seno.
> Reventaré, ansí cual nuevo cuero
> revienta con el mosto en él cerrado,
> cerrado y sin ningún respiradero.
>
> (Iob 32, 18-19)

Traducir se dice también verter; pero ni uno ni otro verbo expresan más que lo externo de la fina operación que el traductor tiene que llevar a cabo. No podemos contentarnos con llevar a cuestas — acémilas de la cultura — el libro extraño, ni podemos hacer de canal quieto, inerte y de bien cerradas márgenes de literalidad sin vida, por donde fluya el agua que de fuera nos viene. Las palabras alemanas, sinónimas, de *nachempfinden* y *nachfühlen* definirían mejor la labor del traductor; pero justamente esas palabras no tienen traducción y sólo cabe explicarlas por rodeo: sentir después lo que otro sintiera antes.

Y todo este largo rodeo de elogio de mi arte ha sido menester para decirle al lector que Adam me ha hecho sentir a Cristo más cerca de mí. Lo cual dicho así, aprisa, no parece gran cosa, y yo quisiera que el lector se percatara de que ello es la máxima de las cosas. La sola cosa necesaria. Ello es no menos que el cristianismo entero. Porque — volvemos a la afirmación primera — el cristianismo es Cristo. Pero, naturalmente, no un Cristo lejano y transcendente, sino un Cristo cercano a nosotros, con tan íntima cercanía que llega a nuestra carne y a nuestra sangre, a nuestro corazón y a nuestro espíritu, a los últimos entresijos físicos y metafísicos, naturales y sobrenaturales de nuestro ser. Dicho, en fin, con fórmula de Adam que se remonta, claro está, mucho más allá de Adam: Este libro — mejor aún que el que lleva ese título — nos hace sentir a *Cristo nuestro hermano*.

La primera obra cristológica de Adam lleva, en efecto, por título: *Christus unser Bruder* (Ratisbona 1929; ^{8}1950; versión española por A. Sancho: *Cristo nuestro hermano*, Herder, Barcelona ^{2}1954). Le sigue cuatro años después *Iesus Christus* (Augsburgo 1933; ^{8}1949; versión española: *Jesucristo*, Herder, Barcelona ^{2}1957). La intuición radical y su expresión afortunada *Cristo nuestro hermano* dominaba ya en esa fecha y seguirá domi-

nando en adelante de modo total el alma, el pensar y sentir de Adam. La primera de las nueve conferencias que, en viva y trabada unidad, constituyen la magnífica obra *Jesucristo*, se inicia con una cita de Dostoyewski. En su esbozo de novela *Los demonios*, el autor le hace decir a su héroe que la cuestión de la fe es la acuciante cuestión de si un hombre culto, un europeo, puede creer en la divinidad de Jesucristo, pues en ello se cifra propiamente toda la fe. La fe en la divinidad de Jesucristo, cifra y síntesis de toda la fe. A prima faz, nada puede objetarse a la idea del grande y trágico novelista ruso. Escritores y hasta predicadores cristianos plantean también así, en disyuntiva ineludible, el problema de los problemas de la humanidad: ¿Jesucristo es Dios o no es Dios? Y Jesús mismo ¿no se lo planteó también a sus discípulos en la ocasión memorable de Cesarea de Filipo?

—¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?... Y vosotros ¿quién decís que soy?

El Jesús hombre estaba allí ante sus ojos. Lo que Jesús buscaba era la confesión de su divinidad, y ésa es, efectivamente, la que, por revelación del Padre, confiesa Pedro, y por esa confesión lo llama Pedro y sobre él funda, como sobre roca viva, la Iglesia, que no es, en su esencia, sino la congregación, el haz apretado de almas humanas que, como Pedro, confiesan a Jesús como Cristo e Hijo de Dios vivo. Conmovido el cimiento de su fe en la divinidad de Jesucristo, se derrumbaría automática y estruendosamente el cristianismo y, como de los templos que un día albergaron las estatuas de Zeus Olímpico y de Palas Atenea, sólo quedarían gloriosas ruinas para deleite de impávidos arqueólogos o embaimiento de turistas desocupados y con dinero. El cristianismo sería arqueología e historia, puro tema de inspiración romántica:

Estos, Fabio, ay dolor, que ves ahor
campos de soledad, mustios collados.
fueron un tiempo... cristiandad famo
Este llano fue plaza, allí fue templc
de todo apenas quedan las señales.

Supuesta la negación de la divinidad de Jesucristo (y pasamos de la poesía a la más desolada prosa), tendría razón D. F. Strauss, que tanto hizo porque se negara:

«Mi convicción es que si no queremos andarnos con subterfugios, si no queremos dar vueltas a las cosas y tergiversarlas,

si queremos que el sí sea sí y el no sea no; en una palabra, si queremos hablar como hombres sinceros y rectos, hemos de confesar que no somos cristianos» [3].

Todo esto es verdad, triste verdad la afirmada por Strauss, jubilosa verdad la confesada por Pedro y por la Iglesia fundada sobre la roca de Pedro. Y, sin embargo, no es toda la verdad. Y Adam pone inmediatamente, en dos espléndidas páginas, escritas, en el original alemán que tengo a la vista, sin levantar un momento la pluma o acaso, pues se trata de palabra hablada, pronunciadas de una alentada, sin un titubeo ni balbuceo de la voz; Adam, digo, pone inmediatamente un correctivo a la afirmación de Dostoyewski, de que toda la fe se cifra en la creencia de la divinidad de Jesucristo. El misterio de Cristo no está propiamente en que sea Dios, sino en que es Dios hombre. Y nuestra fe fallaría y dejaríamos de ser cristianos tanto si a la humanidad le negamos la divinidad, como si a la divinidad le quitamos o mermamos la humanidad. Todo sería escindir a Cristo y destruir la misteriosa unidad objeto de nuestra fe. «In integra igitur veri *hominis perfectaque natura* —*predicaba* San León Magno a los fieles de Roma hacia el 440— verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris» [4].

Es más: Bien mirado, lo específicamente cristiano no es la fe en la divinidad de un hombre, sino en la auténtica, verdadera y plena humanidad de Dios. El Verbo *se hizo* carne. Poseyendo por derecho propio la naturaleza divina, tomó la naturaleza de siervo y en lo externo apareció como un hombre. Pero como un hombre de verdad, con una carne de verdad, con unos dolores y tristezas y tedios y repugnancias como los sienten los hombres. Con una vida verdaderamente humana y una muerte horrorosamente verdadera. Dioses de apariencia humana, los conoció el paganismo desde Homero hasta los últimos θεῖοι ἄνθρωποι de la antigüedad poniente, en lucha ya con la naciente y triunfadora fe en un Dios hombre. La creencia en un Dios que es verdadero hombre es la auténtica y específica fe cristiana. La máxima paradoja, παρὰ τὴν δόξαν, lo que está fuera de todo pensamiento, opinión e imaginación; pero también, el último secreto de la fuerza invencible del cristianismo, de su fecundidad inextinta,

---

[3] *Der alte und neue Glaube. Ein Bekenntnis* (1872) p. 26, citado por L. KÖSTERS, *Unser Christus Glaube* (Friburgo de Brisgovia 1939) p. 3.

[4] *In nat. Domini sermo* III, 2 (LÉON LE GRAND, *Sermons* I, Sources Chrétiennes, p. 92).

de su alegría inmarchita, aun en medio del dolor y de las tinieblas de este mundo de la materia, de la carne, del pecado y de la muerte, la afirmación del ser y de la eternidad entre el torbellino de lo contingente y a los bordes mismos de la nada; la fuente, sobre todo, de una energía nueva, no conocida antes en el universo: el amor a Dios. Por el misterio de la encarnación del Verbo, como canta la liturgia de Navidad, brilló a los ojos del hombre una luz nueva de la claridad divina y, al conocer a Dios visiblemente, fuimos arrebatados al amor de lo invisible. La fe cristiana — repitámoslo — no es sólo la fe en la divinidad de Jesús, sino también en su humanidad; la fe en Cristo nuestro hermano que, por serlo, es nuestro redentor y salvador, nuestro santificador y mediador ante el Padre; nuestro camino, nuestra verdad y nuestra vida. San Pablo — dice Adam — penetra hasta el corazón del cristianismo cuando solemnemente declara: «Uno solo es Dios y uno solo el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo por nuestra redención» (1 Tim 2, 5-6). Y la carta a los hebreos se vale de ideas litúrgicas para definir ese mismo núcleo substancial del cristianismo: «Tenemos un pontífice grande que ha penetrado en los cielos, Jesús hijo de Dios... No tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, sino que fue probado en todo a semejanza nuestra, excepto en el pecado» (Hebr 4, 14-15).

*

Pero todo esto, dicho con más o menos elocuencia, ¿no es la más elemental doctrina cristiana? ¿Era menester que nos lo viniera a descubrir un teólogo de Tubinga? ¿No lo aprende nuestro pueblo en su Astete o Ripalda y se postra luego, al entrar en la Iglesia, y reza: «Señor mío Jesucristo, Dios y hombre verdadero»? La misma fórmula «Cristo nuestro hermano» no es tampoco un hallazgo de algo recóndito y hasta ahora no sabido, cuando San Pablo nos habla del primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29) y de labios mismos de Jesús salió aquel suave mensaje la mañana de su resurrección: «Dí a mis hermanos: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Ioh 20, 17). Por otra parte, ¿puede nadie negar la humanidad de Jesús? Los mismos que niegan al Cristo de nuestra fe, ¿no confiesan al Jesús de Nazaret y hasta lo envuelven en el incienso

laico de sus ditirambos, como genio religioso, como maestro de ética insuperable?

Teóricamente, todo esto es muy cierto. En teoría ¿qué duda cabe que nuestro pueblo cristiano resume siglos de luchas cristológicas y repite en síntesis el símbolo atanasiano cuando se arrodilla y reza: «Señor mío Jesucristo, Dios y hombre verdadero»? Notemos, sin embargo, que en esta oración popular se dice luego: «Me pesa de lo íntimo de mi corazón de haberos ofendido, por ser Vos quien sois, *bondad infinita*», lo que ya sólo puede decirse de la naturaleza divina. Teóricamente, parece imposible negar la naturaleza humana de Jesús y, sin embargo, fue lo primero que se negó. El docetismo fue la primera herejía cristológica y, si la fe consiste en creer lo que no se ve, el docetismo fue el empeño de negar lo que se ve. El docetismo volatilizaba en pura apariencia la humanidad de Jesús y el monofisitismo no fue sino una variación del docetismo. Pero tomemos el agua de más arriba o, por mejor decir, de donde la acabamos de dejar. Lo específicamente cristiano — decíamos — no es la creencia en que un hombre es Dios, sino en que Dios se hizo hombre. El movimiento es de arriba abajo, no de abajo arriba. No es un hombre asumido o absorbido por la divinidad, sino la divinidad — en el dogma cristiano, la persona divina del Verbo —, la que asume y hace plenamene suya la humanidad, pero sin atentar un ápice a la integridad de la misma. Jesús, pues, es íntegramente hombre, asumido en la persona del Verbo. No es persona humana, sino divina; pero su humanidad no es naturaleza divina, sino plenamente humana. Piensa, ama y sufre y muere como hombre; pero ese pensar, amar, sufrir y morir pertenecen a la persona del Verbo, que los hace plenamente suyos. Ahora bien, que la persona divina piense y ame en una naturaleza humana, todavía pudiera comprenderse; pero que haga personal y realmente suyos el dolor y la muerte y todas las demás miserias y limitaciones humanas, aun exceptuando expresamente el pecado, eso resultaba un escándalo para la mentalidad antigua, dominada absolutamente por la idea platónica de la trascendencia divina. «Dios — dijo Platón — no se mezcla con hombre alguno» (*Symp.* 203 *a*). Entre la divinidad y el mundo hay un vacío infinito que sólo se llena por seres intermedios: los démones (ibid 202 *e*).

Así, la primera concepción errónea de Cristo fué docética. El gnosticismo es esencialmente docético. La victoria del Dios

hombre cristiano sobre el Dios remotísimo y sin comunicación con el mundo, de Platón, había de costar siglos de lucha, a veces hasta materialmente sangrienta.

Todavía a mediados del siglo V, el maniqueísmo, que no cree en el verdadero nacimiento del Señor ni en su verdadera pasión y muerte y, pues niega fuera verdaderamente sepultado, rechaza que resucitara verdaderamente, es para San León Magno doctrina tan abominable que, a diferencia de otras herejías, nada hay en ella que pueda en concepto alguno ser tolerado (*In nativitate Domini* IV, 5-6).

El monofisitismo (y su retoño menor el apolinarismo) parte de supuestos distintos, pero llega al mismo resultado: la negación o mutilación de la naturaleza humana de Jesús. En el monofisitismo, ésta queda absorbida por la naturaleza divina, como una gota de vinagre por el agua del océano. El solo principio de operación en el Señor es el Verbo. En el apolinarismo, el Verbo sustituye la porción más noble y alta del alma del Señor: su inteligencia o espíritu. Jesús tendría sólo alma vegetativa y animal; pero su espíritu habría sido el Logos mismo.

Naturalmente, ni docetismo ni monofisitismo ni apolinarismo, en sus formas crudas y propiamente heréticas, pueden tener cabida en ninguna mente cristiana. Nuestro pueblo aprende perfectamente su catecismo y las fórmulas catequéticas, fijas en su memoria, y síntesis de siglos de luchas cristológicas le preservan a maravilla de todo error dogmático. Pero si penetramos más a fondo en la actitud, sentimiento y espíritu de muchos fieles y hasta de algunos sacerdotes, hallaremos aquel microbio sutil de monofisitismo del que afirma el canónigo Masur estar muy extendido entre los fieles, aunque es difícil de reconocer y combatir. «El monofisitismo —dice Masur con anuencia del sabio jesuita Galtier— es decir, la doctrina según la cual Cristo es verdadero Dios, pero no verdadero hombre también, es tentación de personas piadosas, pero ignorantes» [5].

Comprobaremos, en definitiva, que el misterio de Cristo no es vivido profundamente en la plenitud de su verdad y, consiguientemente, no es tampoco sentido en su grandeza estremecedora, en su fuerza arrebatadora y en su consoladora dulcedumbre. En el fondo, para el cristiano medio, Jesús es pura y absolutamente

---

[5] Cf. K. ADAM, *Christus unser Bruder*, p. 178; p. 171 en la edición española.

Dios. Lo puede todo, lo sabe todo, es infinitamente santo, bondad infinita. No conoce limitación alguna. Naturalmente, se sabe que es también hombre; pero esa humanidad, para cierta mentalidad cristiana, es como una tenue sombra de la divinidad, como un fondo oscuro sobre el que irradia toda la gloria y esplendor de la divinidad. Quien obra en Jesús no es el hombre, sino Dios. La idea de dos principios de operación en Cristo, inconfusos e independientes —óntica, no personalmente independientes— es casi inexistente y ciertamente inoperante en la mente y espiritualidad de la mayoría de los cristianos. La unidad de persona involucra, consciente o inconscientemente, la unidad de naturalezas o principios de acción. La comprobación de estos hechos, aun siendo tan sutiles, pues se trata de actitudes íntimas al margen de la actitud fundamental que es teóricamente ortodoxa, no es tan difícil de realizar. Si decimos a un cristiano ingenuo que la segunda persona de la Trinidad, a la que está substancialmente unida la naturaleza humana de Jesús, no le añade a ésta nada que suponga un enriquecimiento de la propia naturaleza humana como tal, sino que la deja íntegra, con todas sus propiedades y con todas sus limitaciones, *absque peccato*, el cristiano ingenuo entenderá inmediatamente la impecabilidad de Jesús, pero se quedará perplejo ante el hecho de que, estando personalmente unida con la divinidad, la naturaleza humana de Jesús sea tan pobre y limitada como la nuestra. Y creerá que Jesús, aun en cuanto hombre, lo sabía todo, lo podía todo y, si algo no hacía, era por no querer, no por no poder. Es curioso notar que este sustituir el no poder por el no querer se remonta a muy antiguo y ha dejado alguna huella en la historia del texto evangélico. Leyendo recientemente el comentario de San Juan Crisóstomo a Ioh 7,1 hallé con sorpresa la variante «no tenía poder» (ἐξουσίαν οὐκ εἶχεν) en lugar de «no quería» (οὐκ ἤθελεν), que es la lección general de los mss. griegos y la Vulgata latina. Es digna de notarse la primera reacción de San Juan Crisóstomo ante un texto difícil: «¿Qué dices, bienaventurado Juan? ¿No tenía poder el que podía todo cuanto quería?... ¿Qué enigma es éste? ¡Pero no! No quiso el evangelista ponernos un enigma al hablar así, sino darnos a entender que Jesús mostraba unas veces su divinidad y otras su humanidad» (*In Ioh.* hom. 48, 1).

San Agustín lee como la vulgata *non enim volebat*, pero se da cuenta de que la conducta misma de Jesús huyendo de Judea

por temor a los judíos que lo buscaban para darle muerte (cf. Ioh 5, 18, con 7, 1) plantea el mismo problema. Y el gran padre latino da la misma solución que su par en grandeza el padre griego:

«In isto evangelii capitulo, fratres, Dominus noster Iesus Christus secundum hominem se plurimum commendavit fidei nostrae. Etenim semper hoc agit dictis et factis suis, ut Deus credatur et homo; Deus qui nos fecit, homo que nos quaesivit; Deus cum patre semper, homo nobiscum ex tempore» (*Trac. in Ioh.* XXVIII, 1; CC 36, 277).

El moderno traductor de San Juan en la *Bible de Jérusalem* ha visto bien que la lección corriente «no quería» es una corrección de la *lectio difficilior* «no podía», que él introduce sin reparo en el texto francés. El pío escribiente que copió allá en los siglos III o IV este versículo del evangelio de San Juan, no podía admitir una limitación en el poder de Jesús y las generaciones sucesivas de escribas e intérpretes aceptaron de mil amores la tenue corrección del texto, pues correspondía a un sentimiento reverente sin duda, pero no de profunda inteligencia del misterio de Jesús. Parece como si, en el misterio de Cristo, fuera tan sencillo reconocer el *consubstantialis Patri* (ὁμοούσιος τῷ πατρί), pero surgiera una como íntima resistencia contra la plena aceptación del *consubstantialis nobis* (ὁμοούσιος ἡμῖν). Y, sin embargo, si esto no se comprende y se siente y se vive, tampoco podrá comprenderse, sentirse y vivirse el misterio de los misterios, la dignación de las dignaciones divinas: que Dios hiciera suyas esa pobreza, limitación y miseria nuestra. Si la divinidad absorbe la humanidad, la transfigura y diviniza, el misterio de la dignación divina se convierte en la apoteosis de la naturaleza humana. Jesús se nos escapa otra vez a lejanías divinas, lo cual pudiera acaso despertar nuestra bobalicona admiración como si viéramos volar a un vecino nuestro, pero no nuestro estupor religioso ni nuestro total amor. Jesús no sería hermano nuestro. Adiós misterio de la encarnación, centro y corazón del cristianismo, fuente de vida divina del cristiano.

El problema está luego, para ese cristiano medio, en que el Evangelio no tiene miedo alguno en transcribir palabras y notar hechos desconcertantes para la pía mentalidad que diviniza la naturaleza humana de Jesús. Jesús declara que el último día de los tiempos es secreto, que se ha reservado el Padre y nadie lo sabe ni los ángeles del cielo ni el Hijo del hombre que es Él mismo.

Se nos cuenta que en Nazaret, por la incredulidad de sus paisanos, Jesús no podía hacer milagros. El declarar al tentador en el desierto que echarse del pináculo abajo, esperando que los ángeles habían de recogerle en sus palmas, era tentar a Dios. Y cuando uno de la turba le dice: «Maestro, di a mi hermano que reparta conmigo la herencia», Él responde: «Hombre, ¿quién me ha constituido a mí en juez o repartidor entre vosotros?» (Lc 12, 13 s). En medio de la deshecha borrasca del lago de Genesaret, que hace de la barca en que van los discípulos una cáscara de nuez danzando sobre las olas, Jesús duerme profundamente y han de despertarlo aquéllos con un grito de terror: «Sálvanos, Señor, que perecemos». Días después de la resurrección de Lázaro, cuando se entera de la resolución del sanedrín judío de darle muerte a todo trance (Ioh 11, 46 s), Jesús se retira a la región cercana del desierto, en una ciudad por nombre Efraín. Y no digamos de las tremendas escenas de Getsemaní y del abandono misterioso sobre la cruz y de aquellas lágrimas y fuertes gritos de que nos habla el autor de la carta a los hebreos. Hasta a teólogos eminentes hemos oído dar la explicación de que preguntar Jesús a Marta dónde habían puesto a Lázaro muerto fue pura dignación (una condescendencia, en la lengua de San Juan Crisóstomo), pues Él sabía perfectamente, de antemano, dónde estaba Lázaro hediendo ya de cuatro días. Pero todos estos hechos —y muchos más— que se trata a veces de eludir con la fácil distinción del no querer en lugar del no poder, no espantaron a los grandes padres de la Iglesia, ni aun en pleno fragor de la lucha arriana, y es grato oponer a ese monofisitismo sutil de nuestros días y de nuestra piedad asustadiza textos tan magníficos como éste de San Atanasio, el campeón de la fe de Nicea (del *consubstantialis Patri*) y debelador de la demencia arriana: «Para conocer más puntualmente la impasibilidad del Verbo y las que se llaman debilidades suyas de la carne, bueno será oir al bienaventurado Pedro, pues éste puede ser testigo fidedigno acerca del Salvador. Escribe, pues, Pedro en su [primera] epístola diciendo: "Habiendo, pues, padecido Cristo por nosotros en la carne..." (1 Petr 4, 1). Luego, cuando se dice que tuvo hambre y sed y se fatigó y que no sabía y que durmió y lloró y rogó y huyó y nació y rechazó el cáliz de la pasión y, en general, haber hecho todo lo que atañe a la carne, convenientemente puede decirse acerca de cada uno de esos hechos: Cristo tuvo hambre y sed por nosotros en su carne;

dijo que no sabía y fue abofeteado y se cansó por nosotros en su carne, y fue a su vez exaltado y nació y creció en su carne, y tuvo miedo y se ocultó en su carne, y dijo: "Si es posible, pase de mí este cáliz" (Mt 26, 39), y se ocultó y comió por nosotros, en su carne, y de modo absoluto todo lo demás "por nosotros en su carne"...» Y el gran padre de la Iglesia aconseja a los pusilánimes de ahora, como aconsejó a los pusilánimes o sofisticadores de su tiempo: «Nadie, consiguientemente, ha de escandalizarse de lo humano del Señor, sino conocer más bien que el Verbo mismo es impasible por naturaleza y, sin embargo, por la carne de que se revistió, se dicen de Él estas cosas, dado caso que todo esto es propio de la carne y el cuerpo mismo es propio del Salvador» (*Encb. Patr.* 772). Notemos que San Atanasio se mueve plenamente en la teología del Logos-carne y falta aún mucho tiempo para llegar a la fórmula luminosa de la unión *secundum personam*; sin embargo, en el fondo, la doctrina está ya ahí: el cuerpo, la carne y las operaciones de la carne se dicen del Verbo, porque la carne y el cuerpo pertenecen al Verbo. ¡Nadie se escandalice de lo humano! Bella fórmula del campeón de la divinidad del Verbo. Él no se escandalizó ni del difícil pasaje evangélico que ha escandalizado a tantos otros: «A la verdad, cuando habla en el evangelio de sí mismo según lo humano: "Padre, ha venido la hora, glorifica a tu hijo" (Ioh 17, 1), es evidente que también conoce como Verbo la hora del fin de todas las cosas, pero que la ignora como hombre; porque propio es del hombre la ignorancia y más de tales cosas. Mas también esto corresponde a la benignidad del Salvador. Y es así que, ya que se hizo hombre, por razón de la carne que ignora, no se avergüenza de decir: "No sé", para demostrar que, sabiendo como Dios, ignora carnalmente. Desde luego, no dijo: "El día no lo sabe ni el Hijo de Dios", para que no pareciera ser la divinidad la que ignoraba; sino sencillamente: "Ni el Hijo" (Mc 13, 32). Así la ignorancia sería del que se hizo hijo de entre los hombres» (ibid 774). No se aducen aquí estas palabras porque busquemos la solución al problema evangélico (de hecho, esta solución de San Atanasio fue posteriormente superada), sino para mostrar que los padres, dentro del puro estilo evangélico, no se arredraban ante la antinomia (aparente) de una ignorancia en la sabiduría infinita, como tampoco de un sufrimiento del Impasible ni de una muerte del Inmortal y autor de toda la vida. Todo antes que negar o mermar

la verdad de la «economía», como hablan los Padres griegos. La «economía», la suprema dispensación o misterio divino. Ellos no hubieran comprendido ese extraño empeño —retoño pertinaz de tendencias heréticas— por alejar de nosotros a Cristo, por relegarle a las regiones de las trascendencia divina, cuando la encarnación fue justamente el supremo esfuerzo de Dios (si es lícito hablar así) por romper esa misma trascendencia que nos alejaba ónticamente de Él por nuestra mera contingencia y finitud, y derribar además la nueva muralla que el pecado había levantado entre nosotros y Dios. ¡Qué extraño empeño por mitigar y desvirtuar las magníficas fórmulas paulinas de la Epístola a los hebreos, impresionantes y arrebatadoras por su verdad y misterio! ¡Jesús oró entre gritos y lágrimas! Es decir, se dirigió al Padre desde el abismo del dolor, de la miseria y del supremo desamparo humano. Y ésa es la fuente de nuestra confianza y consuelo:

«No tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, sino probado en todo (κατὰ πάντα) a semejanza nuestra, excepto en el pecado» (Hebr 4, 15). Sentimos que se nos dilata el alma y que nuestros pies corren a abrazar a nuestro hermano (que es también nuestro Dios), que sabe lo que es padecer y, por tanto, puede compadecer. La *ad Hebraeos* es un discurso de exhortación. Al enunciado dogmático, le sigue, sin solución de continuidad, la invitación parenética: «Corramos, pues, con confianza al trono de la gracia, a fin de alcanzar misericordia y hallar gracia para la ayuda oportuna» (ibid 16).

Y es muy de notar que el autor de la Epístola a los Hebreos a quien debemos algunos de los más impresionantes textos acerca de la humanidad de Jesús, es también el que ha entonado el himno más grandioso de su divinidad. El prólogo de *ad Hebraeos* corre parejas, por su sublimidad, con el prólogo del cuarto Evangelio, al que supera en belleza literaria: «Habiendo Dios en lo antiguo hablado a nuestros padres de muchas maneras y en muchas ocasiones por medio de los profetas, últimamente, en estos días, nos ha hablado a nosotros en su Hijo, a quien ha constituido heredero de todas las cosas, por quien hizo también los siglos...»

Huelga prolongar una cita que el lector tendrá perfectamente a mano. Resplandor de la gloria y marca de la substancia del Padre, sostén, por su palabra, del universo, hecho mayor que los

ángeles, el fin de toda esta grandeza divina era la pasión y la muerte (2, 9) y hacerse en todo semejante a sus hermanos (2, 17). El movimiento estilístico y, consiguientemente, el íntimo movimiento del alma es aquí el mismo que el del prólogo al cuarto Evangelio. Todo un preludio de grandeza, todo un prólogo en el cielo para venir a la afirmación estremecedora: «Y el Verbo se hizo carne...» Carne justamente, lo más pobre y deleznable de la naturaleza humana, lo que en el sentir de la especulación del tiempo era fuente y raíz del mal y del pecado. Luego, eso sí, por íntima reacción de la fe en la divinidad velada en la mísera carne humana el evangelista entona un nuevo himno (que en tono mayor o menor resuena luego en todo el Evangelio) a la gloria del Verbo: «Y vimos su gloria, gloria como decía con el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Ioh 1, 14).

Es la eterna oscilación del alma creyente ante el misterio de Jesús, gloria y humillación, forma de Dios y forma de siervo, contraste de contrastes, locura de la infinita sabiduría. ¡Qué lejos Pablo (o su discípulo redactor de Hebr), qué lejos Juan de volatilizar lo humano en la gloria irradiante del Verbo! El Verbo se hace carne y se fatiga de andar, peregrina por tierras de Samaria, y se sienta sobre el brocal de un pozo, y pide un jarro de agua a una mujer de muchos maridos, y huye y se esconde, «y no tiene poder» para andar por Judea, pues lo buscan para matarlo cuando no ha llegado aún su hora, y llora a su amigo Lázaro, y por su ciudad y patria, y ama con extraña simpatía humana al más joven acaso de sus discípulos, y de su costado herido sale sangre y agua, cosas perfectamente visibles y tangibles y, aun después de la resurrección, convida a un discípulo terco a que palpe las cicatrices de sus llagas.

*

Teólogos y no teólogos, por un sentimiento de infinita reverencia o por preocupaciones de escuela, tienden a alejarnos más y más a Jesús. Personalmente confieso (y, si ello es pecado, pido perdón) que, al leer ciertas páginas de teología, me vienen a la memoria y a los labios las palabras de aquella desolada amante del Señor ante el sepulcro vacío y el misterioso jardinero: «Se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto» (Ioh 20, 13).

Cuando en ocasión reciente, para tener algo que replicar a los teólogos y alternar menos indecorosamente con ellos, tuve que

repasar en un tratado *de Verbo incarnato* las tesis sobre ciencia de Cristo, al cerrar, con frío en el alma, el sabio texto teológico, me vinieron espontáneamente a los labios estos dos versos.

> No me mueve, mi Dios, para quererte,
> que sepas lo presente y lo futuro...

Cerré los ojos, incliné la cabeza sobre las manos, me acordé de Aristóteles y, «burla burlando», proseguí hasta terminar los dos cuartetos:

> No me mueve que seas acto puro
> y universal motor sin tú moverte;
> que no sepas de duelo, y llanto, y muerte,
> y tus ojos escruten el oscuro
> abismo del no ser y que, seguro,
> saques los orbes dél con brazo fuerte...

Y ahora me acordé de Karl Adam y de San Pablo y del Evangelio y concluí:

> Yo te quiero, Jesús, como a mi hermano,
> con mi carne y mi sangre y con el grito
> de dolor que te arranca el sino humano.
> ¡Oh Límite que cierra al Infinito!
> ¡Ya te puedo, oh mi Dios, tender la mano,
> y mirarte a los ojos de hito en hito!

Mas acaso no sea yo solo en sentir frío al contacto de cierta teología empeñada en la divinización de lo humano en Jesús. Adam cita el testimonio de Mauriac, muchos años antes de que fuera Premio Nobel de literatura. Su *Vie de Jésus* está traducida a todas las lenguas de Europa. Tengo a mi vista la edición del Canadá que lleva el *nihil obstat* no menos que del padre J. Lebreton (al que tanto debemos y al que tanto amamos y que recientemente nos ha sido arrebatado por la muerte) fechado en 1936. El «Préface» de esta Vida de Jesús es un documento histórico: «De todos los historiadores, el exégeta es el más decepcionador. Si pertenece a la especie de los que niegan *a priori* lo sobrenatural y en Jesús no disciernen al Dios, estamos seguros que no entiende nada del objeto de su estudio y toda su ciencia no pesa para nosotros un adarme. Por lo contrario, si es cristiano, nos atrevemos a decir que, con harta frecuencia, su fervor hace temblar la mano del escritor y oscurece su mirada: el hombre, por nombre Jesús, cuyo retrato nos traza, corre riesgo de desvanecerse entre la fulguración de la segunda persona divina...»

Para Mauriac, ahí radica la causa de que haya podido negarse la existencia histórica de Jesús: «El Jesús de los evangelios, ora reducido por sus historiadores a las proporciones de un hombre ordinario, ora levantado por adoración y amor muy por encima de esta tierra en que vivió y murió, pierde, lo mismo a los ojos del pueblo fiel que a los del indiferente, todo contorno definido y no presenta ya rasgo alguno de persona real».

Mas no ya un seglar, siquiera escritor de universal renombre, como Mauriac (y acaso por seglar su testimonio tenga particular valor). Un teólogo eminente de nuestros días percibe y atestigua la misma fatal tendencia a alejar, por no sabemos qué afán de exaltación, a Jesús de nosotros. En su magistral estudio teológico *Teresa de Lisieux*, H. Urs von Balthasar cita las palabras con que, en el ocaso de su vida, expresaba la gran santita su repugnancia por los bobos relatos que nos traen los apócrifos acerca de la vida de Jesús: «Mais non —dice la Carmelita, ávida de verdad sencilla y divina, y desdeñosa de pobre fantasía humana— tout dans leur vie s'est fait comme dans la nôtre»[6].

Se habla aquí de toda la Sagrada Familia. Dicho de Jesús particularmente, sería la mejor traducción al francés y a la vida, de la fórmula dogmática del ὁμοούσιος ἡμῖν, «consubstancial con nosotros». Pero ahora comenta el teólogo: «Se trata nada menos que de la verdad de la encarnación, de la verdad, por ende, de nuestra vida, que sólo es verdadera cuando ha sido en su totalidad vivida, sustentada y sufrida por el Salvador. Los hombres siguen creyendo deber suyo imaginar para el Señor todas las sobrehumanas y fantásticas «perfecciones» posibles, y puede ser prueba de su admiración que así lo hagan. Mas a la postre, la perfección del Señor estuvo en que fue tan humilde y nos amó tanto que se hizo en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado. Que se hizo obediente hasta la muerte. Y que esta obediencia la aprendió entre gemidos»[7].

¡Claras y cálidas reminiscencias paulinas! La teología no es ya aquí fórmula o tesis, sino vida. Directo o indirecto, yo me imagino a Urs von Balthasar discípulo de Adam. Lo que no es un deshonor ni le quita un ápice de su potente originalidad. No comete él ciertamente el error que reprende. Para quienes creen

---

[6] *Novissima Verba*, p. 149 (20 de agosto).

[7] H. Urs von Balthasar, *Teresa de Lisieux*. Historia de una misión, versión española por Daniel Ruiz Bueno (Herder, Barcelona 1957).

que Jesús hubo de saberlo todo anticipadamente y que su vida humana hubo de ser casi una fantasmagoría o, a lo más, una dignación, he aquí una página de un auténtico teólogo en un sugestivo estudio sobre teología de la historia:

«La relación de Jesús con su hora prueba que la disposición fundamental del cristiano, tanto o más que la humildad, es la paciente espera, la constancia y perseverancia, la no anticipación a los designios de Dios, anticipación que es la esencia misma del pecado. Es esencialmente hora que llega, y existe como la que llega, y así determina todo lo que acontece antes de ella o en orden a ella; y, sin embargo, sólo llega como determinante y no puede en manera alguna ser anticipada. Ni siquiera como saber (Mc 13, 32), pues también éste sería anticipación, que destruiría la pura, desnuda aceptación de lo que viene del Padre.

»Cuando la hora llegue, cuando el Padre se la regale como suprema consumación y glorificación (Ioh 12, 23), como don supremo de su amor, el Hijo no querrá decir al Padre que había conocido esa hora desde siempre, que no es para Él novedad ninguna, que sólo le trae algo muy viejo, de antiguo familiar de antiguo saboreado en el pensamiento, analizado por todos los costados, manoseado por todos los dedos. El Hijo la recibe más bien tan nueva de manos del Padre, tan inmediatamente nacida de su amor paternal y de la eternidad, que en ella no ha de ver otra huella que la voluntad del Padre. Naturalmente, el Hijo *podría* saber y medir de antemano esa hora, pero entonces justamente no sería el Hijo, sino acaso un superhombre al que los hombres habrían colgado sus propios anhelos como atributos de perfección» [8].

Nos hemos «divertido» un poco, como diría Santa Teresa. El cristiano de hoy — hemos dicho — atacado por el microbio sutil del monofisitismo o docetismo, se espanta o por lo menos se desconcierta un poco de toda limitación que se ponga en Cristo. Afortunadamente, como San Atanasio y otros grandes padres en lo pasado, hay alguien que no se espanta y ese alguien no es un teólogo clarividente, como Karl Adam o Urs von Balthasar, sino nuestro santísimo padre el papa Pío XII, para quien, aun en lo humano, todo amor, toda veneración y toda admiración es poca.

[8] H. URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln 1950) p. 15. Hay traducción francesa (Plon, París 1955), con un «Préface» de A. Beguin, sobre la ingente obra de H. U. von Balthasar.

Hay que leer y releer el maravilloso mensaje de Navidad de 1955, que conmovió al mundo y quedará, indudablemente, como un documento de la vida contemporánea, tan grande en sus conquistas técnicas como en su miseria profunda. El hombre moderno, nuevo Prometeo desencadenado, cree ser su destino saberlo todo, arrancarle, como dice aquí el papa, a la naturaleza sus últimos secretos, y poderlo y dominarlo todo, y ya sueña hasta con llenar de su presencia física los espacios interplanetarios. La voz del papa le recuerda su limitación y es impresionante considerar que se la recuerda justamente en el ejemplo supremo de Cristo: «¿Cómo podrá por lo demás el individuo, aun el no cristiano, abandonado a sí mismo, creer racionalmente en su propia autonomía, perfección y firmeza, si la realidad le presenta por todas partes límites con los que la naturaleza le cerca, y que podrán, sí, ser ensanchados, pero nunca del todo derribados? La ley de la limitación es propia de la vida en la tierra, y de su imperio no se sustrajo ni el mismo Jesucristo, en cuanto hombre, cuya acción tenía límites fijados por los inescrutables designios de Dios y conforme a la misteriosa acción conjunta de la gracia divina y de la libertad humana. Sin embargo, mientras Cristo hombre, limitado en su vida terrena, nos conforta y confirma nuestra limitación, Cristo Dios nos infunde un aliento superior, porque tiene la plenitud de la sabiduría y poder» (AAS 48 [1956] 35).

Y unas líneas antes, con palabras y espíritu paulino, el papa funda la acción del cristiano sobre el mundo terreno y temporal justamente en la humanidad de Jesús: «Guardaos de aquellos que desprecian ese servicio cristiano al mundo y le oponen un mal llamado cristianismo "puro" o "espiritual". Los tales no han comprendido esta institución, empezando por su fundamento: Cristo verdadero Dios, pero también verdadero hombre. El apóstol Pablo nos hace conocer el pleno e íntegro querer de Dios, que mira a ordenar también este mundo terreno, tributándole, como honor, dos títulos elocuentes: el "mediador" y el "hombre" (1 Tim 2, 5). Sí, el hombre, como lo es cada uno de sus redimidos» (1. c., p. 34) [9].

---

[9] Como última consecuencia de nuestra fraternidad o hermandad con Cristo, ADAM lanza su grito, que opone al lanzado por Nietzsche con intención anticristiana: «Hermanos, permaneced fieles a la tierra». La tierra que Jesús pisó, quedó por Él santificada. Al afirmar la humanidad de Jesús, afirmamos el valor de todo lo humano. Pero no en sí mismo, como si el hombre fuera la medida de todas las cosas, sino en orden justamente a Cristo que, por su humanidad, nos lleva al Padre, al seno mismo de la vida divina. Cf. *Christus unser Bruder*, p. 265; p. 255 de la edición española.

¡Como cada uno de sus redimidos! ¡Cuán cerca de Jesús nos ponen estas maravillosas — y tan sencillas — palabras del papa! ¡En el corazón mismo del misterio cristiano! Y pues tengo ante mis ojos el trascendental mensaje del papa, no resisto a la tentación de transcribir otro breve párrafo, dirigido también al hombre moderno, no ya al que cree que lo puede todo, sino al que desespera de la salvación de esta terrible fiera, dotada de razón, y ante la desoladora experiencia de las dos últimas guerras, se retira desdeñosamente a la soledad del espíritu y, como el antiguo estoico, todo se lo pide a sí mismo:

«Soledad desdeñosa, casi desesperada, sugerida por el temor, y por la incapacidad de darse un orden externo y que nada tiene que ver con la genuina interioridad completa, dinámica y fecunda. En ésta, en efecto, el hombre no está solo, sino que convive con Cristo, compartiendo sus pensamientos y acción, se acerca a Él como amigo, discípulo y colaborador y por Él es sostenido y fortalecido, para afrontar el mundo externo según las normas divinas, puesto que Él es "pastor y guardián de nuestras almas" (1 Petr 2, 25)» [10].

*

El lector, fatigado de esta Introducción que tendrá, razonablemente, por superflua, se preguntará acaso si vale la pena insistir tanto en lo que es la evidencia misma y conocen nuestros niños de la catequesis.

Preguntar eso es en realidad plantear la cuestión de la validez, de la verdad viva y de la oportunidad de la obra teológica de Adam. Lo que da a la obra de Adam una unidad tan íntima que raya en la obsesión y repetición machacona y tan cálido aliento de vida que no es posible leerlo indiferente, es el hecho de ser un intento teológico por hacernos comprender, sentir y amar esa humanidad de Cristo, hecho en todo semejante a nosotros, menos en el pecado, como consuelo, sostén y ejemplo de nuestra propia

---

[10] El mismo espíritu domina también el mensaje de Navidad del año 1956. Como su glorioso antecesor León Magno que predicaba a los romanos de mediados del siglo v en su *sermo I in nativitate Domini*: «Agnosce, o christiane, dignitatem tuam», Pío XII quiere que, ante la cuna del Redentor, el hombre de hoy reconozca la bondad originaria y la fuerza del hombre, pero también su debilidad y su pecado. El recuerdo al pueblo húngaro, bárbaramente martirizado, con que se cierra el mensaje de 1956, proyecta una siniestra luz sobre las ilusiones de quienes intentan fundar la dignidad de la persona humana, desligada del Verbo que se hizo carne, de la carne unida a una Persona divina.

limitación e infinita miseria de seres contingentes y caídos. Contra el apolinarismo que mutila la naturaleza humana de Jesús por su cima más alta, la voluntad y la inteligencia que se substituyen por el Logos, alza Adam este interrogante decisivo: «¿Qué hubiera tenido ya que decir a los hombres el ejemplo de Cristo, si detrás de sus actos no estaba la voluntad humana que lucha y combate, sino la voluntad santísima del Logos? ¿Y cómo hubiera podido ser redimida la más íntima voluntad del hombre, si la voluntad misma de Cristo no era humana sino divina? Siempre fue y sigue siendo un axioma de soteriología: "Quod non est assumptum non est sanatum"». Y es grato citar, junto al teólogo moderno, el glorioso padre antiguo. San León Magno predicaba a los romanos hacia el año 442: «Si Cristo no fuera verdadero Dios, no nos hubiera traído remedio; si no fuera verdadero hombre, no nos hubiera dado ejemplo» (*In Nativitate Domini sermo* 1, 2).

Nuestra redención y santificación, pues, se desvanecen si, de una u otra manera, se desvanece la humanidad de Jesús y éste deja de ser el primogénito entre muchos hermanos.

Intento teológico, he dicho, pero hay que notar bien que, como en los grandes padres de la Iglesia, un Agustín y un Juan Crisóstomo, por ejemplo, la obra de Adam fue palabra viva antes que libro, ministerio antes que ciencia.

La teología, en testimonio de sus discípulos, no fue nunca para él ciencia de fórmulas muertas, sino iluminación de problemas actualísimos y vivos. Intento, pues, también apostólico, percepción profunda de la más grave enfermedad del cristianismo contemporáneo: La tendencia a convertirse en puro moralismo, en un cristianismo sin Cristo, que equivaldría no a un árbol sin fruto, sino a un fruto sin árbol. A cortar la cepa — para valernos de la misma imagen de Jesús — y buscar luego racimos de oro en los sarmientos. El problema es tremendo y no sería yo quién para plantearlo, si no estuviera ahí escrita, desde 1929, la conferencia de Adam, incluida en la obra *Cristo nuestro hermano* y que lleva por título: «Por Cristo nuestro Señor». El que sea capaz de borrar las tremendas páginas de esa conferencia de Adam, puede tachar de inoportuna la insistencia sobre la necesidad de una comprensión más cabal, en definitiva, la sola ortodoxa, la sola que enseña la Iglesia, del misterio de Cristo: del *perfectus Deus* y *perfectus homo* del símbolo atanasiano, del ὁμοούσιος τῷ πατρί y del ὁμοούσιος ἡμῖν de los grandes concilios de los siglos IV, V y VI.

En la mentada conferencia, con un valor que no podemos menos de admirar, Adam describe los tremebundos efectos del debilitamiento de la fe en la humanidad de Jesús, y ahí están escritas algunas de las más duras palabras que recuerdo haber leído, salidas de labios de sacerdotes, custodios de la ciencia. De la pluma de Celso, con intención absolutamente otra, salió una palabra semejante, cuando llamó a la religión cristiana un conjunto de «espantajos» (δείματα) [11]. Dejados de la mano de nuestro Señor y hermano Jesús, reducidos a nuestra radical soledad de criaturas y de pecadores, abrumados por el peso de una ley que el cristianismo no habría hecho más que agravar y sobrecargar, aterrados por un fuego eterno cuyo fulgor sólo el cristianismo ha hecho brillar en toda su fuerza aterradora, juguetes de fuerzas oscuras o demónicas de nuestra naturaleza prácticamente irredenta, pues nos la desligan de nuestro solo Redentor —habla ahora Adam—, «brota entonces sobre un magro suelo de fe la seca planta del moralismo y con ella toda la vegetación de virtud convulsiva, de ascesis exagerada y de enervantes escrúpulos de conciencia que hacen, acá y allá, de la buena nueva una nueva de terror» [12].

¡Terror! La religión del amor —porque el Amor se hizo carne y habitó entre nosotros— se convierte, con no perdonable regresión al antiguo Testamento, en la religión del temor. El cristianismo es alegría, el cristianismo es confianza, el cristianismo es perenne acción de gracias, a condición sólo de que sea perenne Eucaristía, tanto en el sentido sacramental, como místico: permanencia de Jesús en nosotros y de nosotros en Jesús: «In me manet et ego in eo».

«¡Cuánta buena voluntad —prosigue Adam— no hemos inútilmente malgastado, porque nos empeñamos una y otra vez en poner entre nosotros y Cristo nuestra propia fuerza, por no tomar en serio la palabra litúrgica: "Por Cristo nuestro Señor". En el fondo seguimos queriendo salvarnos por nosotros mismos».

Adam no teme llamar por su propio nombre a este nuevo microbio sutil que inficiona, amarga y ensombrece la vida cristiana moderna: semipelagianismo. Dependerá de la ausencia del sentido del misterio que se inicia en la alta Edad Media y culmina

---

[11] Cf. *Padres Apologistas Griegos* (BAC 1954) p. 61.
[12] *Christus unser Bruder*, p. 53 (la misma página en la traducción española).

en el Renacimiento, como quiere el abad Ildefonso Herwegen, quien culpa de ello al alma germánica con su tendencia a la interioridad subjetiva; o dependerá del debilitamiento de la fe viva en el primogénito entre muchos hermanos, como insistentemente afirma Adam, lo innegable es que, en la obra de nuestra santificación, todo parece depender de nuestro esfuerzo, del ejercicio o los ejercicios, de la ascesis, en fin, que etimológicamente quiere decir «ejercicio». Son los «pequeños medios de santificación», como hubiera dicho Mons. Le Camus [13], o nuestras «ayuditas», como dice a propósito semejante Santa Teresa con la gracia del diminutivo que vale por un tratado de ascética [14], que acaso nos hacen olvidar al solo santificador Jesús. Nos hacen olvidar una de tantas densas y luminosas palabras de San Pablo: «Cristo Jesús ha venido a ser para nosotros sabiduría de Dios y justicia y santificación y redención, y así, como está escrito, el que se gloría, gloríese en el Señor» (1 Cor 1, 30). Y el que se santifica santifíquese en el Señor. Claro está que ni Adam ni nadie intenta confundir la redención y santificación objetiva con la subjetiva, y para hacer nuestra la santidad de Jesús todos los medios, ejercicios y ayudas, grandes y pequeñas, son buenas y hasta necesarias; pero, aun aquí, no hay que olvidar la palabra misma de Jesús: «Sin mí nada podéis hacer» (Ioh 15, 5). En cuanto nuestras, siempre serán «ayuditas», minúsculas y ridículas.

Y proseguimos.

Perdido o debilitado el sentido del misterio de Cristo, la Iglesia es mirada desde fuera y no desde dentro. Al quitarle a Jesús, se la decapita literalmente y, pues ya no se ve viviente en ella al primogénito entre muchos hermanos, tampoco se ve a los hermanos ni a la que es madre de todos. Para el cristiano de hoy la Iglesia es el clero y no en el sentido paulino de ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios, sino poco menos que funcionarios del Estado y administradores de bienes fabulosos (y a la verdad fabulosos, por pura fábula). El seglar rara vez se siente miembro vivo del cuerpo místico de Jesús. No se siente parte esencial de la Iglesia. Cuando la critica y censura —y lo hace con la mayor facilidad del mundo— no cae en la cuenta que se está denigrando a sí mismo y que acaso él mismo

---

[13] Cf. Introducción a *Padres Apostólicos* (BAC 1950) p. 12.

[14] Obras I (BAC 1951) p. 728; Vida, cap. XXII, n.º 13.

sea una mancha o arruga en el rostro de su madre. Es perfectamente perceptible una íntima insolidaridad de los cristianos que llenan una Iglesia, por ejemplo, en una misa de doce. Cada uno se siente un yo distinto del que tiene a su lado, pero no «un nosotros», una unidad de pluralidad, como a cada momento se le recuerda desde el altar: *Oremus... Dominus vobiscum... Adoramus te... Gratias agamus Domino Deo nostro...* Pero, sobre todo, la Iglesia es sentida como un poder opresor. Sus leyes son infinitas. Se entromete en todo. No nos deja ni a sol ni a sombra. Los que así hablan no caen en la cuenta que nuestra vida orgánica está sometida a infinitas leyes fisiológicas y de otros órdenes y no nos sentimos oprimidos por ellas, si no es cuando no se cumplen. En realidad, es que la vida de la Iglesia, como organismo sobrenatural, no es nuestra propia vida, y no lo es, porque no vivimos como miembros de la cabeza que es Cristo.

Y no podía faltar el más pernicioso de los efectos del debilitamiento de la fe en la humanidad de Jesús nuestro hermano, salvador y mediador: El alejamiento de la Eucaristía. La Eucaristía, el sacramento de amor, fue pasando también a sacramento de terror. El sentido reverencial predomina sobre la fuerza de atracción que la presencia de Jesús debiera ejercer sobre las almas. ¡Cuántas veces no hacemos la dolorosa experiencia! Nos volvemos al pueblo con el cáliz rebosante de blanca nieve eucarística, levantamos en el aire la frágil forma en que se esconde el Señor, el pueblo fiel inclina con reverencia sus ojos y hasta su cabeza, hay un leve movimiento de manos que golpean los pechos cuando nos oyen las palabras del centurión, avanzamos hacia la mesa eucarística y cuando, vivo el recuerdo de San Justino mártir, esperaríamos que todo el pueblo creyente se levantara y se acercara a la participación eucarística, comprobamos una y otra vez que se queda inmóvil en su inmensa mayoría y sólo de acá y allá surgen algunos casi audaces que rompen la general indiferencia, inconsciencia o temor y vienen a ponerse en comunión sacramental con Jesús. Yo no puedo olvidar la impresión que recibí uno de esos días de dolorosa experiencia en que sólo se acercó a comulgar un niño. Sólo mi cobardía me impidió gritar a los centenares que se quedaron inmóviles: «Si no os hiciereis como este niño, no entraréis en el reino de los cielos».

Pero, aun cuando se lo hubiera gritado, tampoco se habrían movido ni conmovido. No quiero, en fin, dejar de relatar para la

Iglesia del año 2957 que habrá vuelto a celebrar la sinaxis eucarística al estilo de la *Ddakhe* y San Justino mártir, mi experiencia del miércoles de ceniza de este año 1957. No hube ni de volverme con la blanca nieve eucarística. Ni una persona en el comulgatorio. Luego, al final de Misa, el comulgatorio abarrotado y dos o tres filas detrás... Hermano mío, bien está que te acuerdes de que eres polvo; pero piensa también que eres cristiano y que, antes de volver al polvo, has de acercarte a Cristo que nos promete levantarnos del polvo si comemos su carne y bebemos su sangre.

En la *Festschrift* en honor de Adam, J. Leclercq le dedica un estudio con el incitante título: *Perspectivas de nueva cristiandad* La nueva cristiandad que se está figurando, se caracterizará por un «retorno a Jesús» y, concretamente, por el retorno a la Eucaristía como alimento, en contraste con las épocas que conocieron un gran esplendor eucarístico como culto y adoración, como sacramento de la presencia real. Ello implica — añadimos aquí — un refuerzo de la fe en Jesús hombre, en su carne y en su sangre, quedando, naturalmente, intacta y aun avivada, la fe en la divinidad y la adoración que de nosotros reclama:

«Adoro te devote latens Deitas...»

La época nueva de la Iglesia fue iniciada por Pío X con el decreto sobre la comunión frecuente y proseguida por Pío XII con la nueva noción del ayuno eucarístico.

Fue, en verdad, menester un genio de la santidad para proclamar, con tres siglos de jansenismo a la espalda, que el fin de la recepción eucarística, no es principalmente el honor y reverencia debida al Señor [15]. El cristiano ha de comulgar diariamente, porque diariamente necesita fuerza y energía sobrenatural para vivir como cristiano. Leclercq tiene razón al afirmar que el decreto de Pío X es la revolución más profunda que se haya producido en la Iglesia desde hace siglos. Pero hay que añadir que todavía no ha producido todo el fruto que está llamado a producir. Nuestro pueblo cristiano, sobrecogido por la luz que irradia de las custodias de plata la *latens Deitas*, se postra fácilmente en adoración, pero no se acerca a la comunión.

Y pasamos a otro punto. Debilitada la fe en la humanidad de Jesús, al ser absorbida por la gloria de la divinidad, perdemos a

---

[15] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 1481 (Herder, Barcelona-Friburgo [31]1957; versión española por D. Ruiz Bueno, Herder, Barcelona 1955).

nuestro mediador y automáticamente se abre otra vez un vacío infinito, un *chaos magnum* entre Dios y nosotros, otra vez nos quedamos solos a infinita distancia de Dios.

En la liturgia oriental —nos dice Adam apoyado en Jungmann— el vacío es llenado por un culto exagerado a los santos que asumen el oficio de auténticos mediadores. El alma señaladamente del pueblo ruso habría sido modelada en gran parte por la liturgia antiarriana de fuerte predominio de la divinidad sobre la humanidad de Jesús. Confieso mi ignorancia en casi todo lo atañiente a la Iglesia oriental y al pueblo ruso en particular. Pero, dejando a un lado al pueblo ruso, misterioso y lejano para nosotros, ¿no será cierto que el nuestro piensa más en los santos, reza más a los santos, acude más a los santos, que al Santo de los santos, al solo Santo, solo Señor y solo Altísimo, Jesucristo? ¡Y no digamos del absurdo concepto que tiene de los santos!

Dios me libre de decir una palabra ni de tener un pensamiento que atente lo más mínimo al culto de los santos. Ello sería no sólo ir contra el sentir de la Iglesia, pecado gravísimo, sino haber olvidado aquella bella página del *Martyrium Polycarpi*, uno de los más hermosos monumentos de la primitiva Iglesia que tengo el honor de haber puesto en lengua castellana y al alcance de cualquier mano. Muerto gloriosamente el santo obispo de Esmirna, los cristianos quieren hacerse con su cuerpo. Los judíos intrigan para que no lo consigan, y sugieren al gobernador que no se lo conceda, «no sea —dicen con sorna rencorosa— que, dejando al crucificado, empiecen a dar culto a éste». «Es que ignoraban —comenta ahora el relator del *Martyrium*, por cuya boca nos habla la Iglesia de Esmirna— que nosotros ni podremos jamás abandonar a Cristo que murió por la salvación de todos los que se salvan, el inocente por los pecadores, ni hemos de dar culto a otro alguno. Porque a Él le adoramos como a Hijo que es de Dios; mas a los mártires los amamos, con toda justicia, como a imitadores y discípulos del Señor, por el amor insuperable que mostraron a su propio rey y maestro. Y pluguiera a Dios que también nosotros llegáramos a ser partícipes y condiscípulos suyos [16].»

No es posible decir nada más preciso ni más precioso. Es que nos habla aquí aquella primitiva Iglesia que se sentía llena toda de Cristo, para quien Cristo lo era todo en todas las cosas y tenía

[16] *Padres Apostólicos* (BAC 1950) p. 685.

en todo la primacía, y pensar que se le pudiera suplantar por un mártir, era pensamiento que sólo podía ocurrírseles, por sugestión del enemigo, envidioso y perverso, a los mismísimos judíos. Pero ¿quién podrá afirmar que esa pureza y diafanidad de ideas inspire también hoy el culto de los santos y —¿por qué no decirlo?— el culto mismo de la Virgen, Madre de Jesús, en nuestro pueblo cristiano? Cuenta el Cardenal Gomá haber escuchado él «unos sermones, en ciudad populosísima, en honor de un gran santo de la Iglesia y ante el Santísimo de manifiesto y en ellos no sonó ni una sola vez el nombre del santo ni el de Jesús ni siquiera se expusieron verdades netamente cristianas» [17]. Y recientemente oí yo un panegírico sobre la concepción inmaculada de la Virgen, sin que sonara tampoco el nombre de Jesús ni se aludiera para nada a la redención. Como si los santos se hubieran santificado sin necesidad del solo Santo y la Madre pudiera ni concebirse desligada de su Hijo: «Maria de qua natus est Iesus». No, no hablamos contra el culto de los santos; pero cuando entramos en un bello oratorio madrileño y vemos a devotos y devotas postrados ante ese San Expedito (de problemática existencia), no podemos disimular un gesto de lástima, pues dada la posición de la imagen, sus veneradores, para mirar de hito en hito al presunto soldado romano, tienen que dar la espalda al altar en que mora vivo, real y expectante el Señor. Parece un símbolo.

Tales son algunos de los devastadores efectos, aludidos por Adam, de la debilitación de la fe en la humanidad de Jesús, de la incomprensión del *homo Christus Iesus*, puesto tan enérgicamente de relieve en el texto de San Pablo (1 Tim 2, 5). Pero no es posible cerrar este doloroso capítulo sin aludir a otro hecho, sin duda el más radical de todos; que creo tiene la misma raíz y al que no alude expresamente Adam. Al alejarse Jesús hombre, se nos aleja también su amor, por lo menos aquel amor que es confianza y ternura y que sólo se da en la comunión de la carne y sangre; aquel amor que es amistad y sólo puede darse entre conocidos y compañeros que comparten afanes e ilusiones y, naturalmente, también la misma tierra en que afanes e ilusiones triunfan y fracasan. Ahora bien, ¿quién soy yo para afirmar que, en relación justamente con Él, se haya cumplido la palabra del Señor de que se ha enfriado la caridad de muchos, como si estu-

[17] Card. Isidro Gomá, *La Biblia y la Predicación* (Barcelona 1947) p. 8.

viéramos en vísperas de que se enfríe el sol y agonice sin remedio nuestro planeta? (Mt 24, 13). No, no lo afirmo; pero entre las palabras que mas me han impresionado en mi vida, hay una de otro gran cardenal de la Iglesia moderna (ya que he nombrado al Cardenal Gomá). Hablando el Cardenal Mercier a sus sacerdotes en una obra justamente célebre, les dice casi en la primera de las conversaciones con ellos: «Celui qui devrait être l'unique objet de vos désirs, parce qu'Il est, seul, votre trésor, *ubi enim est thesaurus tuus ibi est et cor tuum* (Mt 6, 21), semble vous être parfois si étranger»[18]. ¡Jesús extraño a sus sacerdotes! ¿Qué será entonces para sus fieles? Pero repito quo no soy quién para afirmar o negar los hechos. Lo que sí afirmo es que si Jesús deja de ser nuestro hermano, nuestro más próximo pariente por la carne y por la sangre; si no camina a nuestro lado peregrino empolvado y sudoroso por todos los caminos de Emaús; si no nos habla en lengua por nosotros entendida, jamás le amaremos como aman los hombres, jamás sentiremos que se nos enciende el corazón cuando se nos expliquen las Escrituras que tratan de Él desde Moisés al Apocalipsis. Mucho menos si sólo se nos habla de moral o nos citan su nombre para confirmarnos lo que dijeron Sócrates o Epicteto. El amor a Dios es fenómeno específicamente cristiano. Yo no recuerdo un solo acto de amor a Dios de los héroes homéricos ni de la tragedia o la lírica griega. De la Biblia, todos repetimos aquel inflamado grito del salmista: «Diligo te Domine fortitudo mea» (Ps 17, 2). Pero es fácil notar que a un Dios, pura fortaleza y roca nuestra, no se le puede amar con exceso de pasión. El poema del Cantar de los Cantares, el más apasionado epitalamio de todas las literaturas, es pura profecía del Esposo y de la Esposa que estaba por venir. Y, en general, tal o cual nota suelta que en la revelación antigua resuena de amor de Dios —del que Dios nos tiene y del que el hombre pueda tener a Dios— es sólo preludio del himno grandioso y perenne que las almas habían de entonar, apenas comprendieran que de tal modo amó Dios al mundo que le dió a su Hijo unigénito (Ioh 3, 16). No se puede amar más que lo que se ve. Ojos que no ven —dice nuestro refranero, aunque lo diga acaso a otro propósito— corazón que no quiebra. Y a Dios no lo vio nadie jamás. A Dios en su pura trascendencia, al «totalmente otro», no;

---

18 D. J. C. MERCIER, *La vie intérieure*. Appel aux âmes sacerdotales (Lovaina 1950) p. 6.

pero a Dios hecho hombre, al totalmente igual a nosotros, sí: lo vimos, y oímos, y tocamos. El mismo que dijo lo uno dijo también lo otro, el discípulo justamente a quien Jesús amaba.

Los que nos quitan, pues, a nuestro Señor Jesús nos arrancan el corazón y nos dejan fríos y helados a boca de noche, cuando están para caer las sombras que nos abatirían en la desesperanza y en la angustia (la famosa angustia que no conocen los que aman a nuestro Señor Jesús): «Quédate con nosotros, Señor, porque está atardeciendo» (Lc 24, 29).

En fin, si el cristianismo no ha de convertirse en un *ismo* más de tantos como hay en el mundo, en un *philosophicum inventum*, como dijo el concilio Vaticano y antes lo había dicho el maravilloso anónimo del *Discurso a Diogneto* (Dz 1800 y *Padres Apostólicos* p. 852); si ha de ser una religión viva y vivificante y no un sistema más de ideas o conjunto de ordenaciones de toda especie, urge que sea una íntima y cálida relación personal con Cristo.

Volvemos a la afirmación primera de Adam y es también grato encontrarnos con J. Leclercq para quien la Iglesia nueva que se está ya dibujando hoy mismo, ha de diferenciarse de los siglos que la preceden inmediatamente por su adhesión directa a Cristo. Y pues aquí se ha citado alguna vez junto al de Adam el nombre de Jungmann, quiero honrarme también yo con su testimonio y cubrir con su autoridad mi insignificancia. Uno de los rasgos que, según Jungmann, caracterizan la decadencia cristiana de nuestro tiempo es que el cristianismo no se comprende ni siente ya como buena nueva —como evangelio en su sentido primigenio—, a ejemplo de la Iglesia primitiva, sino como un duro deber, como una carga y atadura molesta [19]. Rota la relación personal con Jesús, su yugo ya no es suave ni su carga ligera, justamente porque dejan de ser suyos. El cristianismo, por regresión al Antiguo Testamento, se convierte, de religión del amor, en religión de la ley.

*

Es, pues, obra meritoria de Adam su intento de volvernos plena e íntegramente a nuestro Señor y hermano Jesús y es gloria suya que lo haga a la pura luz de la teología. ¿Tomista, escotista, suarista? Eso nos interesa muy secundariamente. Lo que nos

---

[19] Siento no conocer la obra de JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Ratisbona 1936) más que a través de E. KAPPLER, *Die Verkündigungstheologie* (Friburgo de Suiza 1949).

importa es que lo haga dentro del más estricto sentir de la Iglesia. Y eso nadie osará discutírselo al teólogo de Tubinga. Desde su primera obra cristológica *Cristo nuestro hermano*, da público testimonio de su adhesión a la tendencia escotista, por creer que ésta salvaguarda mejor «la esencial igualdad de la común experiencia cristiana con la experiencia o el vivir de Cristo». Pero no puede decirse que Adam sea un teólogo de escuela, preocupado ante todo de ser fiel a su juramento *in verba magistri*. Y, en definitiva, ¿qué son todos los sistemas teológicos, sino balbuceos de niños para hablar una lengua que nos es esencialmente extraña, la lengua del misterio de Dios? Intentar comprender la encarnación sería intentar comprender a Dios y bien sabemos, desde San Agustín, que comprender a Dios es intento tan infantil como encerrar el mar en el hueco irisado de una concha salida del propio mar. Y pues hemos nombrado a San Agustín. Al iniciar sus *Tractatus in Iohannem* — un magno tratado *de Verbo incarnato* en que tan cerca sentimos a Jesús — duda de que sus oyentes le vayan a entender; pero duda de entender él mismo. Dirá, pues, lo que pueda. Porque ¿quién es capaz de decir cómo es? ¡Ni Juan mismo!

«Yo me atrevo a decir, hermanos míos, que ni el mismo Juan dijo cómo es. También él dijo como pudo. Fue un hombre que habló de Dios; hombre inspirado, pero hombre al cabo. Como inspirado dijo algo; de no haber sido inspirado, no hubiera dicho nada. Pero por ser hombre inspirado, no dijo todo lo que es, sino que como hombre dijo lo que pudo» (*Tract. in Ioh.* I, 1).

Y con este mismo espíritu agustiniano, Adam da una lección de humildad intelectual cristiana a todos aquellos que pudieran tener sus fórmulas teológicas, sean de la escuela que fueren, por agotadoras de la realidad infinita del misterio. El importante y nada fácil capítulo 15, «La unión hipostática y la naturaleza humana de Jesús», que acaso produzca algún escándalo «escolástico», se cierra con estas palabras: «Hemos ilustrado la unión hipostática en su carácter propio, en su motivo interno esencial, en sus relaciones con la Trinidad y en el efecto que este misterio tiene sobre la humanidad de Jesús. A cada idea que emitíamos nos dábamos clara cuenta de que todo este hablar humano es puro tartamudeo. Entender la unión hipostática significaría entender a Dios mismo. Tampoco aquí pasamos de meras analogías».

Quien así habla es que siente la verdad de la palabra paulina: «En parte conocemos y en parte profetizamos. Cuando viniere lo

perfecto, terminará lo parcial» (1 Cor 13, 9). Mero saber, mero hablar, mero pensar de párvulos. Yo no dudo que con este mismo sentimiento de humildad, que es la verdad misma, Adam haría extensivo a toda su obra cristológica lo que afirma, acentuándolo, de su *Jesus Christus*: «se trata de una obra fragmentaria» (*Stückwerk*). Y la razón es luminosa: «La plenitud de Cristo es demasiado rica para que pueda ser agotada por un solo hombre y un solo libro» [20].

Pero a renglón seguido añade Adam que si el misterio sigue para nosotros, pobres párvulos, impenetrable, de él sabemos lo que basta para nuestra vida religiosa. «Se nos ha puesto en evidencia que en Cristo tenemos ante los ojos la revelación personal de Dios, que Él es la suprema y más santa palabra que Dios haya nunca dicho al mundo, que en Él solo se junta cuanto la humanidad ha barruntado y esperado jamás en sus más audaces sueños y en sus más sublimes anhelos...» Sabemos, pues, lo que basta para amar y no *ex parte*, sino totalmente, *ex toto corde*.

*

Una de las más bellas páginas —y de las primeras— que escribe Adam aquí es aquella en que afirma que la sucesión apostólica mata al tiempo. La Iglesia, a través de la serie no interrumpida de sus obispos, se da la mano con Pedro y Juan y, como éstos, ella sabe y siente que ha visto a Jesús, y lo ha oído y tocado. Pero además de la sucesión apostólica hay también una continuidad de la fe y del amor que también supera al tiempo y al espacio. Por la primera llegamos a Ignacio de Antioquía que se dio la mano con Juan. Por la segunda, en un momento del tiempo y en lugares concretos del espacio que aún podemos pisar nosotros, nos toparemos con Teresa de Jesús. Nombres tan lejanos por el tiempo y el espacio y tan unos por el espíritu, por aquel espíritu que da perennemente testimonio de Jesús.

Después de los apóstoles Pablo y Juan, nadie ha pronunciado el nombre de Jesús con tan íntimo amor y con tan radiante fulgor de gloria como Ignacio de Antioquía. El que no haya leído y vuelto a leer las siete cartas camino del martirio, no sabe lo que es el alma de la Iglesia postapostólica, la Iglesia justamente de los mártires y de las catacumbas. El fuego que la inflama calienta aún

---

[20] Del prólogo a *Jesus Christus*, fechado en Tubinga, 1949.

estas páginas. La fe que la sostuvo se expresa aquí en fórmulas que pudieran parecernos dogmáticas o conciliares, sin perder un ápice de su ímpetu místico. Esta fe y este amor tienen por objeto único a Jesús en la totalidad de su misterio: como Dios y como hombre. Para Ignacio, como para los profetas, no hay más que un solo Dios: pero este Dios uno, para Ignacio de Antioquía como para Juan, se manifestó en Jesucristo, Hijo suyo, Verbo que procedió de su silencio y agradó, en todo, a Aquel que lo había enviado (*Ad Magn.* 8, 2). Pero no nos interesa ahora hacer resaltar el testimonio de Ignacio y, consiguientemente, de la primitiva Iglesia sobre la divinidad de Jesús. No fue ésta lo primero que se negó —y el hecho es bien notable— sino su humanidad. Y la verdad de la humanidad de Jesús es la que Ignacio afirma con una vehemencia, con un patetismo, con una claridad y reiteración impresionantes. La verdad, señaladamente, de su pasión y de su muerte, piedra de escándalo de la especulación gnóstica o pregnóstica. Lo impresionante del testimonio de Ignacio es que también él está pasando por la pasión y de la verdad suya arguye la de Jesús: «Dejadme ser imitador de la pasión de mi Dios» (*Ad Rom.* 8, 3)[21].

«Ahora bien, si como dicen algunos, gentes sin Dios, quiero decir, sin fe, sólo en apariencia sufrió y murió —ellos sí son pura apariencia—, ¿a qué estoy yo condenado? ¿A qué estoy anhelando por luchar con las fieras? ¡Luego de balde voy a morir! ¡Luego falso testimonio doy contra el Señor!» (*Ad Trall.* 10). Se percibe aquí el mismo argumento antidocético y antimonofisítico a que ya aludimos con un texto de Adam y otro de San León Magno. Si Jesús no fue semejante a nosotros, si no fue probado en todo (κατὰ πάντα, según Hebr 4, 15), su ejemplo no tiene nada que decirnos. San Agustín lo percibió también y, año tras año, el día de viernes santo, nos resuena su palabra en momento y tono solemne: *Parum ergo erat Domino hortari martyres verbo, nisi firmaret exemplo*». El ejemplo fue real y verdadero. Cristo es cabeza de los mártires y su martirio, el más claro de todos: «*Iam ipsum caput nostrum intueamur. Multi martyres talia passi sunt; sed nihil sic elucet, sicut caput martyrum; ibi melius intuemur quod illi experti sunt*» (*Enarr. in Ps.* 63, 3; CC 39, 809).

¡Ni huella de docetismo! Ni en la pasión del Señor ni en la pasión de los mártires. Porque también a éstos se los ha querido

---

[21] *Padres Apostólicos* (BAC 1950) p. 417.

insensibilizar a fuerza de éxtasis, cantos de ángeles y lechos de flores. ¡Pías y necias fantasías, que desvanecen la grandeza del martirio cristiano, milagro de la gracia, porque lo sufre en toda su crudeza la pobre carne humana![22]. Pero antes que San Agustín, antes que Ignacio de Antioquía, Pedro apóstol apela al ejemplo de Jesús y al ejemplo, señaladamente, de su pasión. El pasaje es muy bello y su movimiento estilístico muy instructivo. Exhorta el apóstol a los esclavos a la sumisión y hasta al sufrimiento injusto. Ahí está la gracia: en hacer bien y sufrir. Si Pedro hubiera sido un filósofo estoico de su tiempo (o un orador sagrado del nuestro), es probable que ahí se hubiera detenido y proclamado con gesto solemne: «He ahí el heroísmo de la virtud». Pero Pedro es un apóstol de Jesús y el recuerdo del maestro le acude inmediatamente y de una sencilla exhortación a la sumisión, surge una de las más bellas páginas dogmáticas sobre la pasión: «Porque también Cristo padeció por nosotros, dejándonos un dechado a fin de que sigáis sus huellas...» (1 Pet 2, 21 ss). Recordemos que otra sencilla exhortación a la humildad hecha por Pablo a los fieles de Filipos nos valió el himno más sublime a la gloria y divinidad de Jesús.

Teresa de Jesús no sabía de Ignacio de Antioquía (de haberlo conocido, lo hubiera ardientemente amado), y, sin embargo, por el milagro de la unidad y continuidad del espíritu que da testimonio de Jesús — ya lo dijimos —, se da en ella el mismo arrebatado amor a la humanidad de Jesús y no consiente que se la quiten o le prohiban pensar en ella en nombre de ninguna teoría mística. Sin respeto a su maestro fray Francisco de Osuna y su *Tercer Abecedario* del que tanto había aprendido en otros puntos; sin intimidarse ante los nombres de los grandes padres que éste aduce para sostener su idea de la conveniencia de apartarse siquiera temporalmente de la consideración de la humanidad de Cristo; sin acatar las razones de gentes espirituales «que saben lo que se dicen», pero que son sin duda teorizantes de la mística, más que místicos de

---

[22] Sobre la tendencia a idealizar los tormentos de los mártires, cf. *Actas de los Mártires* (BAC 1951) p. 125 s. POURRAT, *La spiritualité chrétienne* (París 1947) I, 91, escribe: «Ces grâces surnaturelles dont Dieu favorisait ses martyrs, étaient un avant-goût de l'unión béatifique du ciel». Pero eso lo suponemos nosotros y debieran ser mártires los que nos lo contaran. En todo caso, esas gracias no los hacían «presque insensibles» al dolor, como se dice en la p. 90. Hay muy hermosos testimonios, a partir de Act 5, 41, de que los mártires sufrían con alegría; pero sufrían y a veces las torturas les arrancaban gritos de dolor, cuyos ecos quedan en las actas auténticas.

verdad, Santa Teresa opone a todo su experiencia íntima y, sobre todo, su inteligencia y sentido, infalible, de Cristo («et nos sensum Christi habemus» pudiera haber dicho), para mantenerse muy unida en todo momento de la vida mística con Cristo nuestro bien. Apartarse de todo lo corpóreo y engolfarse en Dios presente en todas partes. Muy bien. «Mas apartarse del todo de Cristo y que entre este divino cuerpo con nuestras miserias ni con todo lo criado, no lo puedo sufrir». Guiada de sus libros (que creía entender y no entendía), ella tuvo también un tiempo esa opinión: «¡Oh, Señor de mi alma y bien mío, Jesucristo crucificado! No me acuerdo vez de esta opinión que tuve que no me da pena y me parece que hice una gran traición, anque con inorancia... ¡Oh, qué mal camino llevaba Señor! Ya me parece que iba sin camino, si Vos no me tornárades a él, que en veros cabe mí he visto todos los bienes... Es gran cosa mientras vivimos y somos humanos, traerle humano... Es muy buen amigo Cristo, porque le miramos hombre y vémosle con flaquezas y trabajos... Desierto quedó este Señor de toda consolación; solo le dejaron en los trabajos; no le dejemos nosotros, que para más subir se nos dará mijor la mano que con nuestra diligencia...» La santa concluye (y pues su conclusión parece resumir todo lo que aquí difusamente se ha dicho o querido decir, copiemos íntegro su consejo): «Pues quiero concluir con esto, que siempre que se piense de Cristo nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor. Y anque sea muy a los principios y nosotros muy ruines, procuremos ir mirando esto siempre y despertándonos para amar; porque si una vez nos hace el Señor merced que se nos imprima en el corazón este amor, sernos ha todo fácil y obraremos muy en breve y muy sin travajo. Dénosle su Majestad —pues sabe lo mucho que nos conviene— por el que Él nos tuvo y por su glorioso Hijo a quien tan a su costa nos le mostró. Amén» [23].

El nombre de la gran Teresa nos trae el recuerdo de la pequeña. Su voz es también una pura resonancia evangélica. Su vida —tan mínima y grande— es un testimonio vivo de la divina eficacia de la fe en Jesús nuestro hermano viviente en el alma de nuestros

---

[23] *Obras completas de Santa Teresa de Jesús* I (BAC 1951) p. 722 ss; Vida cap. XXII, núms. 1, 3, 6, 9, 10 y 14. La misma doctrina se expone en las moradas sextas, c. 7 (*Obras* II, pp. 447 ss). De aquí sólo quiero transcribir estas palabras, en verdad sublimes dignas de San Pablo: «No quiero ningún bien, sino adquirido por quien nos vinieron todos los bienes».

hermanos. Aludamos a uno de esos hechos mínimos y grandes. Hay una religiosa en la comunidad que tiene la virtud de desagradarle en todo. Teresa obra con ella como si fuera la persona a quien más amara en el mundo. Ruega íntimamente por ella, le presta todos los servicios posibles y se los presta con la más amable sonrisa, y desvía con genial maestría toda ocasión de discordia Cuál sería la profunda antipatía que aquel pobre ser vulgar le inspiraba que, por no delatar ante ella su lucha interior, Teresa tiene que huir de su lado «como un soldado desertor». El pobre ser vulgar, al sentirse amado, se siente vencido y pregunta a la Santa qué era lo que la atraía hacia ella y le arrancaba su más dulce sonrisa. La Santa nos revela ahora su secreto: «¡Ah! Lo que me atraía era Jesús oculto en el fondo de su alma» [24].

Por aquellos días no pasaba nada en Europa. En 1870 se había hundido un imperio y surgido otro. Luego vino la primera guerra europea. De la primera salió la segunda. De la segunda no sabemos lo que saldrá. Todo, en definitiva, juego de niños, trágico juego desde luego, porque juegan con armas terribles, ante la hazaña de una monjita que sonríe, contra toda ley de naturaleza, a Jesús oculto en el fondo de un pobre ser vulgar y repelente. Si la fe de la monjita de Lisieux fuera vida universal, surgiría en el mundo el imperio del amor.

*

Si el lector nos ha seguido pacientemente hasta aquí, sin duda ha comprendido sobradamente la razón de la insistencia en este lado o aspecto del dogma fundamental de nuestra religión: el lado de acá de la persona del Señor, aquel por el que nos toca a nosotros como el más próximo pariente que tenemos, como primogénito entre muchos hermanos. ¿Quiere ello decir que Adam descuide o nosotros hayamos de descuidar el lado de allá, aquel por el que ese humilde hermano nuestro pudo decir y dijo que Él y el Padre eran una misma cosa? ¡No! El Cristo de Adam es siempre el Cristo de nuestra fe, no el Jesús amable, bonachón e innocuo de la escuela liberal, rodeado de flores y niños, pronunciando suaves palabras de vaga filantropía, ante quien se desvanece todo sentimiento de pecado y de terror, como la neblina matinal ante un sol de optimismo. Ese Jesús no es el que ha atravesado la

---

[24] *Histoire d'une âme*, cap. IX, n.º 34, p. 142.

historia y conmovido a los hombres, escindiéndoles y discerniéndolos —Él es la crisis—, elevándolos o abatiéndolos, según le amaran o aborrecieran, pero jamás dejándolos indiferentes. Nuestro Jesús es hombre indiscutiblemente; pero, a par, en misteriosa o indestructible unidad, Jesús es el Cristo, Hijo de Dios. Es la fórmula joánica como síntesis del cuarto Evangelio: «Todo esto se ha escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios» (Ioh 20, 31). Es la confesión de Pedro, como síntesis de la predicación sinóptica (Mt 16, 16). Es, en fin, la fe de la Iglesia desde la mañana de Pentecostés hasta el último fiel cristiano que agoniza con el nombre de Jesús en los labios como supremo consuelo y esperanza. Lo humano de Jesús, magistral y apostólicamente destacado en la obra de Adam, es, en definitiva, el fondo oscuro sobre el que se proyecta la gloria radiante del Verbo, que hace personalmente suya toda la miseria y dolor, *absque peccato,* de nuestra naturaleza y la levanta al orden absoluto de lo divino: a la vida trinitaria de Dios. Jesús, hombre por su naturaleza humana, es personalmente Dios. Imaginar que el aspecto divino del Señor pudiera descuidarse en la obra de Adam sería sencillamente no conocerla. El que, como yo, se lea de un tirón las nueve no breves conferencias que constituyen el *Jesucristo,* y se las lea sobre todo en alemán con todo el ímpetu y fuerza arrolladora de la palabra hablada, experimentará la sensación de estar remontando una alta montaña, en que partiendo de lo humano, de la aparición en el mundo y en la historia de un hombre por nombre Jesús que abrazaba a los niños y resucitaba a los muertos, se llega, lentamente, pero con seguridad, a la cumbre de la transfiguración, a un Tabor en que oímos la voz del Padre: «Éste es mi Hijo muy amado», y caemos, como los tres apóstoles, en adoración, rostro por tierra. Del Jesús terrestre llegamos al Cristo eterno.

El «Cristo eterno» es el título del último capítulo de la penúltima obra cristológica de Adam. Yo no tendría inconveniente en aconsejar al lector que, llegado ahí, se salte ese capítulo y tome inmediatamente en sus manos *El Cristo de nuestra fe.* Esta postrera obra de Adam no es más que la exposición completa de lo que en ese capítulo se da en síntesis: la gran labor de los siglos por comprender o penetrar de algún modo el misterio de Cristo. Ahora bien, sin la divinidad, el misterio de Cristo sería el enigma más torturante de la historia. A la postre, pues, la obra de Adam es un himno a la gloria del Verbo que se hizo carne. Es el mismo

programa de la obra de Juan: «... Y vimos su gloria, gloria como decía con el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad». Y de Pablo: «Se anonadó a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo que también Dios lo exaltó y le dio un nombre sobre todo nombre... y toda lengua confiese que Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre» (Phil 2, 7 ss).

¿Cómo pudiera ser de otro modo? Lo que da calor íntimo a estas páginas es la fe en la divinidad de Jesús. «*El Cristo de nuestra fe* — confesó un teólogo que hubo de leerlo íntegramente —, se lee con el interés de una novela». Nuestro teólogo habla la lengua de nuestro tiempo y nuestro tiempo es laico y la forma laica del drama o la tragedia antigua es la novela. En realidad, pues, esta obra de Adam tiene un interés dramático y hasta trágico en el sentido primigenio de la palabra. La tragedia era un acto religioso. Aquí se nos narra el drama de la conciencia cristiana que siglo tras siglo intenta expresar como puede y penetrar hasta donde puede el misterio de Jesús. Y la tragedia también del alma humana, que no tiene otro remedio que decidirse ante este signo de contradicción. Jesús, lo mismo creído que no creído, es nuestro destino. Y no lo sería, si no fuera Dios.

Pero a Dios vamos por el hombre. Al repensar los textos evangélicos, tal como Adam los enmarca e ilumina, con sabérnoslos de memoria, nos parece que los leemos por vez primera. Es que el teólogo se ha metido en el alma de Jesús hombre, de Jesús el hombre, para quien todas las cosas recobran la virginidad primera de los días del Génesis: los lirios del campo, los pájaros del cielo, los niños que juegan en la calle, la mujer que barre la casa, el pan, los peces, los sembrados, el agua, el aire... Todo se repristina en la retina humana, sorprendida, como la de un niño, de Jesús. Pero Jesús no es un poeta (si no es en el sentido original de la palabra y en ese sentido es el supremo y solo poeta), ni Adam un literato (si por literatura entendemos charlar amenamente para pasar el rato). La luz última sobre el hechizo humano de Jesús sólo la proyecta su divinidad, su unión personal con el Verbo. Y el teólogo, como el creyente, por las huellas humanas, rastrea el paso de lo divino. Si se me permite una reminiscencia homérica, usada también por Clemente Alejandrino: μετ' ἴχνια βαῖνε θεοῖο [25]. En

[25] Od. 2. 406: «Tras las huellas marchaba de la Diosa» (habla de Telémaco que va siguiendo a Atena). La cita de CLEM. AL., en STROM. 2, 20, 104, habla del perfecto «gnóstico» que toma su cruz y va siguiendo los pasos del Señor.

definitiva, Adam y su leyente tienen que ir siguiendo las huellas de Dios. Y, basta sobre cosa tan notoria.

Sólo una advertencia importante cabe hacer y la hacemos con las palabras mismas de Adam. Su obra, ésta señaladamente en que queremos introducir al lector, es obra teológica. Siempre hemos añadido que también apostólica; pero no cabe duda que teológica ante todo. De la predicación apostólica — viene a decir Adam — se pasó, por imposición de la historia y del natural desenvolvimiento del cristianismo, a los dogmas cristológicos de la edad postapostólica: «El primigenio mensaje de Cristo glorificado, tan henchido de aliento y calor, sostenido por el aleteo del Espíritu Santo, se transformó en una doctrina teológica sobre Cristo, y se hizo patente la enorme diferencia entre la palabra revelada de Dios y la palabra del magisterio eclesiástico que, aun preservado de todo error por la asistencia del Espíritu Santo, siempre era palabra humana. Este contraste es perceptible también en la exposición que va a seguir (resumen cristológico del último capítulo de *Jesucristo*). Se podrá lamentar, pero no podía ser de otro modo.

No es posible disimular un leve gesto de sorpresa ante esta declaración de un teólogo que parece desestimar su propia tarea. Pero notemos ante todo que la desestima es relativa. La especulación no es la vida originaria, y una fórmula dogmática, término a veces de una especulación secular, no es tampoco idéntica a la primigenia palabra de la revelación. La fórmula es la expresión conceptual del dato inmediato revelado. Si Jesús pudo no haber pensado jamás en Platón y Aristóteles, no así nosotros que pensamos con los conceptos de la filosofía griega. Mas, por otra parte, la misión del teólogo y de la teología es iluminar racionalmente el dato primario de la revelación, y la fórmula teológica, y, con más razón, la fórmula dogmática, no sólo lo protege, sino que, humanamente, lo potencia. Veamos un ejemplo: Las nociones de persona y naturaleza y la fórmula dogmática de que Jesucristo subsiste en dos naturalezas y una persona no son dato inmediato del mensaje apostólico; son ya teología que costó siglos elaborar. Pero ¿qué duda cabe de que nociones y fórmulas protegen e iluminan la fe primera en Jesús, el Cristo, Hijo de Dios vivo? Habrá, pues, un contraste perceptible entre estas páginas de teología a que convidamos al lector y el Evangelio primero y puro de Jesús; pero el intento del evangelista y el del teólogo es el mismo. El evangelista, con épica objetividad, sin preocupaciones acaso de

desarmonías y hasta contradicciones (aparentes), da el dato primero, objeto de la fe; el teólogo, guiado por esa misma fe, lo interpreta, esclarece y armoniza, operando de rechazo beneficiosamente sobre la misma fe. De ahí, en estas páginas, la constante apelación al texto evangélico o escriturario en general.

Lo que yo aconsejaría al lector es que no se contente con la mera alusión a que obliga la concisión y rapidez de la enseñanza. Junto al libro teológico tenga también abierto el Nuevo Testamento y no deje texto sin compulsar, sin comprobar y probar, gustar y saborear. Verá entonces cómo se aunan y abrazan fecundamente teología y Evangelio.

Y por otra parte, si alguien ha logrado superar el escollo de la frialdad, en que tan frecuentemente tropieza la teología, es Adam. Su especulación es también calor y vida. Su obra, como la de Pablo y Juan, grandes teólogos de palabra inspirada, o de Ignacio de Antioquía y de San Agustín, es también y sobre todo un testimonio de Jesús.

*

¡Jesús!, ¡Jesús! Él es el objeto de nuestra fe y de nuestro amor, de nuestra adoración y de nuestro culto sobre todo culto, de una ὑπερθρησκεία (literalmente: una suprarreligión) de que el pobre Celso acusaba a los cristianos en el siglo II [26]. Pero ¿cómo hablar de Jesús, hermano nuestro, sin hablar de su Madre, de la mujer bendita entre todas las mujeres, de la hija de Adán hermana nuestra de quien tomó la carne y la sangre el Redentor de la universal familia humana? Yo no sería sincero conmigo mismo ni leal con el lector, si no entrara decididamente en el tema de la Madre de Jesús, tal como lo va encontrar en las páginas de *El Cristo de nuestra fe*. Hace unos días — sólo unos días — me preguntaba un humilde fiel cristiano, digámoslo en honor suyo: sastre de profesión, por qué el Evangelio hablaba tan poco de la Virgen.

— El Evangelio, querido amigo mío, no habla más que de una sola cosa o, por decir mejor, de una sola persona: de la persona de Jesús. Lo que está fuera de la persona de Jesús no existe literalmente para los evangelistas. Y quiero que sepas que los primeros evangelistas no fueron propiamente los que escribieron los evangelios, sino los que lo predicaron, es decir, los apóstoles que se

[26] Cf. *Apologistas griegos del siglo II* (BAC 1954) p. 53.

echaron por el mundo para cumplir la orden y mandato de Jesús de predicar el Evangelio por toda la creación, lo que traducido de verdad quiere decir: los que pregonaron por el mundo la buena nueva, la noticia jubilosa de que Jesús de Nazaret era el Cristo, el hijo de Dios vivo. Hijo de Dios, pero que había tenido también una madre. Es lo primero que nos cuenta el evangelio de San Mateo quien, por cierto y porque así lo pide el orden natural, nombra a la madre antes que al hijo: «Maria, de qua natus est Iesus qui vocatur Christus» (Mt 1, 16). Era lo esencial que había que decir de la Virgen y eso nos lo dicen con toda claridad los cuatro evangelios. También que fué madre virgen, pues así convenía a la gloria de Jesús, y también de ello nos dan noticia con todo pormenor dos de los evangelistas. Y así de otros puntos importantes, por ejemplo, que cuando va a nacer la Iglesia, en Pentecostés, allí en el cenáculo estaba María, la Madre de Jesús (Act 1, 14); pero siempre en relación íntima con Jesús. Porque en el Evangelio, fuera de Jesús, no hay nada. Y la Virgen, sin Jesús, tampoco sería nada. De los apóstoles tampoco sabemos gran cosa. Sólo una gran cosa: que fueron escogidos apóstoles por Jesús. Y así de lo demás.

Adam habla también poco de la Virgen y sólo en relación con Jesús y tiene que enfrentarse con textos evangélicos —aquellos textos de épica objetividad y dogmática despreocupación— verdaderamente difíciles, que no sólo han hecho blasfemar a los sin fe en el Hijo y en la Madre, sino errar también a los mismos padres de la Iglesia. Uno de los malos, malos ratos que me ha hecho pasar mi oficio de traductor fue aquella *Homilía* 44 sobre Mt 12, 46 ss, de San Juan Crisóstomo, alguno de cuyos pasajes le valió a éste el sobrio correctivo del Aquinatense: «In verbis illis Chrysostomus excessit» (ST. III, q. 27, a. 4, ad 3).

Realmente está excesivo y poco afortunado San Juan Crisóstomo al no distinguir suficientemente entre la madre y los «hermanos de Jesús» y atribuir a «ambición superflua» y vanagloria el paso que dan, paso que, en la madre, pudo estar inspirado de natural inquietud materna. Y, sin embargo, claramente reconoce San Juan Crisóstomo que Jesús no reniega un momento de su madre (pues en otro caso no hubiera pasado por su seno) ni, absorto por su misión redentora, se desentiende en absoluto por su suerte, cuando sobre la misma cruz la encomienda al discípulo a quien Él amaba. Y el aparente desdén que aquí le muestra

tiene por fín hacerle sentir que no es sólo su hijo (cosa que no niega), sino también su Señor; y, sobre todo, darnos a todos la soberana lección de que, sin la virtud, de nada aprovecha el parentesco carnal. Es decir, que si sólo carnalmente hubiera sido la Virgen madre de Jesús (lo cual es pura hipótesis), de nada le hubiera ello valido, como no les valió a los judíos ser de su mismo pueblo o raza. La carne —dijo Jesús mismo— de nada vale, el espíritu es el que da vida (Ioh 6, 64). San Juan Crisóstomo acude también a aquel otro texto difícil de Lc 11, 27, en que la mujer anónima pronuncia el primer panegírico en honor de la Virgen madre. Pero por boca de aquella mujer «de la turba» hablaba el puro instinto materno y Jesús no corrige el elogio a su madre, sino la voz de pura naturaleza que en él resuena: «Bienaventurados más bien los que oyen la palabra de Dios y la ponen por obra.» Nota bien San Juan Crisóstomo que Jesús no replicó a la mujer de la turba: «¡No! A mí no me ha llevado vientre alguno, ni mamé a los pechos de una mujer». Y, sin embargo, hubo quienes lo dijeron, y San Agustín se cree en el deber de refutarlos: «Non habuit matrem feminam Iesus.» Los que tal aberración propalaban, se fundaban en otro texto difícil: Las palabras de Jesús a su madre en las bodas de Caná: «¿Qué tengo yo que ver contigo, mujer?» (Ioh 2, 5).

Se rebullía aún el docetismo. Pero negada la verdad de la madre, hay que negar la verdad de la carne, de la muerte, de las llagas de la pasión, de las cicatrices de la resurrección y entonces ya no sería la verdad, sino la falsedad la que nos haría libres: «Si enim falsa mater, falsa caro, falsa mors, falsa vulnera passionis, falsae cicatrices resurrectionis; non veritas credentes in eum, sed potius falsitas liberaret» (*Tract. in Ioh.* VIII, 6.; CC 36, 86). Pero ni Jesús negó jamás a su madre ni el evangelista dejó de sentar bien claro que María lo era: «Et erat mater Iesu ibi» (Ioh 2, 1).

Es más, San Juan Crisóstomo percibe un tono de respeto de hijo en las palabras de Jesús a su madre. Así, comparando las palabras que dirige a los judíos: «Si fuerais hijos de Abrahán haríais las obras de Abrahán» (Ioh 8, 39), nota bien que si la lección que Jesús nos quiere dar es la misma, el tono es muy distinto. No hay aquí (en Mt 12, 46 ss) la más leve palabra de condenación, aunque, digámoslo con franqueza, tampoco de panegírico. En realidad, Jesús no se dirige aquí a su madre, sino contra quienes tienen un concepto puramente carnal de su madre

(y lo mismo en Lc 11, 27). «¡Cuántas mujeres —dice San Juan Crisóstomo— no han proclamado bienaventurada a aquella santa Virgen y hubieran deseado ser madres como ella, y por ello lo hubieran dado todo!» Pero se trata en el fondo de un deseo carnal. En la divina maternidad, se admira más la maternidad que la divinidad. Pero aquí es justamente donde nos sobrecoge la intransigencia insobornable del mensaje de Jesús: ni padre, ni madre, ni hermanos, ni patria, si no es dentro de la voluntad del Padre celestial y del cumplimiento de su palabra. Enterrar al padre perdiendo un tiempo que urge para su seguimiento, hay que dejarlo para los muertos que entierran a sus muertos. ¿Asuntos de familia cuando Él camina hacia la muerte para cumplir la voluntad del Padre? El que la cumpla como Él, ese entra de verdad en su familia.

Con este espíritu se enfrenta Adam con los textos que ponen, aparentemente, en conflicto madre e hijo. Adam se pone en la línea austera de San Juan Crisóstomo y otros padres; pero no comparte con ellos la idea de culpa alguna en la Madre del Señor ni tampoco, claro está, la de los modernos que niegan a Jesús todo sentimiento de familia. Lo que acaso pueda sorprender al piadoso sastre cuya pregunta he referido, es la conclusión que Adam saca de la escena de Cafarnaúm: «Por lo demás, esta escena precisamente nos enseña que también María, como los otros hombres, hubo de seguir su camino en la obscuridad de la fe. Cierto que tenía profunda o íntima certeza de que en Jesús le había nacido algo "santo" y que su hijo sería llamado "hijo del Altísimo". Pero no sabía nada más. De esta certeza a la fe en el hijo metafísico de Dios, había aún para ella largo camino. Y más largo todavía, hasta la fe en que este hijo había de morir muerte de cruz. En dolor y silencio hubo la Virgen, de recorrer ese camino hasta la cruz de su hijo, preguntando, lamentándose, atreviéndose, hasta que la mañana de Pentecostés vino sobre su alma la luz del Espírtu Santo, esclareciéndolo todo...»

En el fondo, pues, el mismo proceso que en la fe de los apóstoles. Noto la sorpresa de mi amigo el sastre, que suspende un momento sus enormes tijeras, tan enormes que valieran para cortarle las uñas o la pelambre al Polifemo homérico. Él no sabe de censuras teológicas, pero, de conocerlas, no hay duda que hubiera aplicado aquí aquella que califica una opinión como «piarum aurium offensiva».

—Entonces —me pregunta por fin— ¿en qué se diferencia la Virgen de nosotros?

La respuesta es algo larga. En el pasaje transcrito, el original alemán subraya las palabras: «en la obscuridad de la fe». Yo subrayaría las otras: «como los otros hombres». Y una monjita carmelita, de orejas indudablemente pías, pero de clarísima inteligencia y de sentido profundísimo de Cristo, hubiera subrayado las dos expresiones. «María, *como los otros hombres*, hubo de seguir su camino *en la obscuridad de la fe*». Aquella monjita de vida luminosa, como las cimas del monte Carmelo, pronunció hacia el crepúsculo de su vida, sus *novissima verba* que lo mismo pueden entenderse como palabras postreras que como palabras, algunas de ellas por lo menos, audaces y hasta genialmente nuevas. Ella confesó a su hermana que todos los sermones que había oído sobre la Virgen la habían dejado insensible. ¡Cuánto hubiera deseado ser ella sacerdote para poder predicar de la santísima Virgen! Jamás hubiera afirmado sobre ella cosas inverosímiles o que no se saben. ¿Por qué decir a propósito de las palabras proféticas de Simeón que, a partir de aquel momento, la Virgen tuvo constantemente ante sus ojos la pasión de Jesús? Hay que mostrar la vida real, no la vida supuesta de la Virgen, y ésta, tal como el Evangelio nos la deja adivinar, hubo de ser sencilla y ordinaria. Se nos presenta a la santísima Virgen inaccesible y habría que presentarla imitable, practicando las virtudes ocultas, decir de ella que vivía de fe, como nosotros y aportar las pruebas que de ello nos da el Evangelio. Está muy bien que se hable de sus prerrogativas; pero no hay que limitarse a ello. Hay que hacérnosla amar.

Si al oir un sermón sobre la Virgen, se ve uno forzado, desde el comienzo al fin, a exclamar dentro de sí mismo: ¡Ah!... ¡ah!... uno llega a cansarse y esto no conduce a la imitación y al amor. ¿Quién sabe incluso si alguna alma no llegará a sentir entonces cierto alejamiento ante una criatura hasta tal punto superior...? El privilegio de la santísima Virgen fue haber sido exenta de la mancha original y ser Madre de Dios. Y aun sobre este último punto, Jesús nos dijo: «El que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, y mi hermana, y mi madre» (Mt 12, 50). Y la monjita, con la faz y el alma arrebolada, terminó diciendo: «¡Oh, cuánto quiero a la Virgen María!»[27].

---

[27] *Novissima Verba*, p. 154 ss (día 23 de agosto).

Y la quería, ante todo, por el supremo motivo por que la queremos todos los cristianos: porque es madre de Jesús, y luego, porque la sentía tan cerca de sí misma. Un pío sacerdote había escrito una carta en que se afirmaba que la santísima Virgen no había conocido el dolor físico, y la monjita, ya en el lecho de muerte, mira a la Virgen y comprende que aquello no era verdad. ¡No! La Virgen sabe lo que es sufrir [28]. Teresita de Lisieux ama, en fin, a la Virgen, porque intuye que su vida es tan sencilla y heroica como la de ella: vivía de fe como nosotros, practicaba las virtudes ocultas, se mantuvo reverente ante el misterio de Jesús que sólo paulatinamente se le fue revelando entre admiración y estupor divino (Lc 2, 33). La profecía de Simeón no le reveló el misterio de la pasión... Adam dirá: «Las intenciones divinas sólo las conocía Jesús».

En fin, como hay quienes nos quitan a nuestro Señor y lo ponen en lejanías inaccesibles, así hay panegiristas de la Virgen que no están satisfechos si no la alejan de nosotros a distancias estelares. Teresa de Lisieux notó finamente que eso puede originar un sentimiento de íntimo desvío hacia una criatura con la que ya no nos une vínculo alguno de parentesco y semejanza. La Virgen, haciendo mía una frase que no sé dónde he visto, no es la *única* a quien nadie puede llegar (fuera de sus dos máximos privilegios), sino la *primera* a quien infinitos tienen que seguir.

Y ese afán de alejar de nosotros a la Virgen, a los santos y hasta a Jesús mismo ¿no es la más cómoda manera de eludir la ley ineludible de conformarnos con ellos? No vivimos como los apóstoles —dice una vez San Juan Crisóstomo— y apenas alguien nos recuerda su ejemplo, le replicamos: Es que Juan era Juan, y Pedro, Pedro, y Pablo, Pablo. Ellos eran apóstoles y nosotros somos hombres corrientes y molientes [29].

Pero es ley divina ineludible que «a quienes Dios de antemano conoció, los predestinó también a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que sea Él primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29). Retorna, como un estribillo, la dulce palabra paulina del primogénito entre muchos hermanos. Y este hermano tuvo madre que le engendró en sus entrañas por obra y gracia del Espíritu Santo, pero antes en su alma que en su carne. Y pues ella

[28] *Novissima Verba*, p. 147 (día 23 de agosto).

[29] *De compunctione* I, 8. Este bello tratado aparecerá próximamente en el tomo III de *Obras de San Juan Crisóstomo* (BAC).

es madre del primogénito, claro está que ha de serlo también de los hermanos menores que han de nacer de la misma de quien nació Jesús, que se llama el Cristo. No consintamos que nos quiten ni al hermano ni a la madre. Ambos son semejantes en todo a nosotros, *absque peccato*. De ambos, aunque de distinto modo, nos viene la salvación y santificación, y el que santifica y los santificados son de un mismo metal, como creo traduce fray Luis de León Hebr 2, 11: «Qui enim sanctificat et qui santificantur ex uno omnes». Como Teresa de Lisieux, también nosotros repetimos: «¡Cuánto queremos a la santísima Virgen!» Pero la queremos como confesaba quererla el piadosísimo padre Faber: Con el *mismo* amor que amamos a Jesús. «Si el amor a María no fuera amor a Jesús, si la devoción a María no fuera una de las devociones y hasta la principal de las devociones que Jesús nos manda tener a Él mismo, entonces mi teología tanto como mi amor me dicen que no puedo dar en absoluto cabida a María, pues mi corazón no es bastante para contener a Jesús como Él es» [30].

Desligados de Jesús, ni la Virgen, ni nosotros, ni nadie somos nada, absolutamente nada. Verdad tan nítida y tan fácilmente olvidable.

Y ahora, sí, lector amigo, termino de poner a prueba tu paciencia. Entra decidido en esta obra. Si eres sacerdote, aquí hallarás un medio que te ayude a cumplir el imperativo que San Pablo dirigió a su discípulo Timoteo: «opus fac evangelistae» (2 Tim 4, 5), que no es sino una variante del supremo imperativo de Jesús: «Praedicate evangelium», que traducido plenamente quiere decir: Pregonad la buena nueva. Dad la buena noticia de Jesus. Porque el Evangelio es Jesús, como el cristianismo es Cristo. Si eres simple fiel cristiano, aquí hallarás nueva luz que esclarezca el dogma central de nuestra fe. Si eres incrédulo o te has formado de Jesús una falsa imagen, como te la ofrecen esos literatos o críticos que se han acercado a Él a tientas, sin la luz de la fe, custodiada por la Iglesia, aquí hallarás la sola verdadera imagen de Jesús, que se imprimió, sangrante y gloriosa a la par, como en el lienzo de la Verónica, en el alma misma de la Iglesia.

Daniel Ruiz Bueno

[30] *All for Jesus* (Londres s. a.) p. 148; p. 164 de la ed. española *Todo por Jesús* (Madrid 1942.

I. LA PERSONA DE CRISTO

1. Introducción. La fuente de la fe en Cristo

Puesto de la cristología dentro de la dogmática de la Iglesia.

El cristianismo es la buena nueva de Cristo. El cristianismo es Cristo. A este mensaje le deben su fundamento y su contenido no sólo los imperativos morales, las normas éticas, sino las mismas verdades de fe o dogmas de la Iglesia. Que hay un Dios vivo que se revela a sí mismo y que este Dios es trino; es decir, las verdades de fe del Dios revelante y del Dios trino están en definitiva aseguradas para nosotros en la predicación de Cristo. Sólo por Cristo ha adquirido el mundo la certeza infalible de que en el cielo reina un Padre y que ese Padre, desde la eternidad, engendra un hijo consustancial con él, con quien está unido en eterno amor por el Espíritu Santo y por quien se manifiesta a nosotros. En este sentido, la idea trinitaria de Dios es pieza esencial del mensaje de Cristo. Oramos al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. En la historia de nuestra salud, no llegamos al Hijo partiendo del Padre; no fue primero la fe trinitaria y luego la fe en Cristo. No. «Nadie conoce al Padre, sino el Hijo y a quien el Hijo se lo revelare». Sólo en el Hijo adquirimos certeza del Padre y del Espíritu Santo. Porque el Hijo es la revelación viva de la bondad paternal de Dios en el Espíritu Santo. Y sólo la convicción de que el Hijo es hijo consustancial de Dios, llevó la mente cristiana a establecer en la divinidad íntimos procesos, íntimas fuentes de vida y a elaborar así en todos sus aspectos el dogma trinitario. Sólo la fe cristológica produjo, pues, la fe trinitaria. Si lógicamente la fe en Dios uno y trino es lo primero, y así lo confesamos fielmente, en la historia de la revelación es lo segundo. La cristología, la doctrina sobre la persona y la obra de Cristo, se sitúa, en la historia de la revelación, antes de la doctrina sobre Dios uno y trino.

Lo mismo hay que decir de los dogmas de la creación, del estado primitivo del hombre, del pecado original y la redención.

Todas estas verdades reciben de la fe en el Hijo de Dios hecho hombre su puesto peculiar en el conjunto de la predicación cristiana, su propia formulación y fundamento. Para entender el misterio de Jesús y su significación para la salvación de los hombres, la fe especulativa se vio obligada a explicar la relación de la criatura con el criador, que Dios mismo originariamente intentara y estableciera, y a descubrir las causas más hondas porque era necesaria una redención. Fueron las cuestiones sobre el estado primero del hombre y su caída, sobre el sentido de la encarnación y la muerte redentora del Señor. Todas estas cuestiones sólo de la cristología recibieron su objeto y su esclarecimiento.

Lo mismo hay que decir de la doctrina de la Iglesia acerca de la gracia, de los sacramentos, de las postrimerías, no menos que del concepto mismo de Iglesia. Todos estos dogmas están germinalmente inclusos en el dogma cristológico, y no hacen sino describir la realización intensiva y extensiva del misterio de Cristo, lo mismo en el alma del individuo que en el seno de la comunidad creyente. Las verdades de fe sobre la gracia, los sacramentos, la Iglesia, son en el fondo la contemplación y estimación total de la obra redentora de Cristo y de su Espíritu en el individuo y en la comunidad. Sin Cristo no hay ni gracia, ni sacramentos, ni Iglesia, ni esperanza última.

Desde este punto de mira hay que decir que la cristología ocupa el centro de la dogmática católica. La dogmática católica es cristocéntrica. El misterio divino-humano del Señor es el *sancta sanctorum* de la Iglesia. De él mana a torrentes la luz de nuestro conocimiento de la fe en todos sus aspectos: una luz que interpreta y esclarece, pero que juntamente despierta, inflama y vivifica. De ahí que, en verdad, el cristianismo es Cristo. Esto es lo que nosotros queremos justamente confesar en el nombre de Jesucristo: Jesús es el Cristo. Con la fe, pues, en Cristo, se mantiene firme o se derrumba toda nuestra actitud religiosa.

La Iglesia viviente como fuente de nuestra fe en Cristo.

¿De dónde nos viene esta fe? Es la primera cuestión importante que tenemos que contestar. Esta fe la hemos recibido de nuestra madre la Iglesia. Formémonos ante todo una idea clara sobre esta conexión entre la fe en Cristo y la Iglesia. Al principio de nuestra fe está el credo de la Iglesia. La Iglesia nació de este «creo en Jesucristo». Sólo por su confesión de Cristo vino ella a ser la comunidad

de los creyentes y la Iglesia cristiana. La Iglesia ha guardado esta fe a través de los siglos en medio de sufrimientos sin cuento, entre martirios del cuerpo y del espíritu, entre ataques incontables de doctrinas anticristianas. Desde que Pablo dijo aquella palabra de que Cristo crucificado era escándalo para los judíos y locura para los gentiles, Cristo ha pasado por la humanidad como el gran escándalo y la gran locura, como la incomprensible paradoja del *deus crucifixus*. Él ha sido puesto, como dijera el viejo Simeón (Lc 2, 34), para caída de muchos y para signo de contradicción. Pero también fue puesto, como notó jubilosamente el mismo Simeón, para resurrección de muchos.

Esta fuerza resucitadora de Jesús se ha realizado en la Iglesia viviente. Ella es, en la conciencia de su fe, en sus ordenaciones y sacramentos, en su vida llena de gracias y maravillas, la revelación viva del Espíritu de Jesús, de las fuerzas vivificadoras que de Él proceden. Ella es su cuerpo.

De la Iglesia, pues, y no de la crítica filosófica y filológica, hemos recibido la fe en Jesús. Como comunidad de la fe, la Iglesia es, en su esencia, la predicación de Cristo que tiene conciencia de sí misma, el mensaje de Cristo que a sí mismo se afirma, la tradición de su palabra y obra divina, que a sí misma se comprende. La Iglesia sabe de sí y por sí, por su unión viva con Cristo, por su esencial plenitud de Cristo, que Jesús es más que Salomón, más que uno de los profetas: Jesús es el Señor. Y eso lo sabe por sí misma, por su conciencia viva, que, de modo siempre nuevo, se atestigua a través de los siglos.

Todo el que busca a Cristo sin la Iglesia, todo el que sólo se fía de su inteligencia y de la crítica, renuncia a la posibilidad de hallar al Cristo viviente. Lo viviente sólo puede ser comprendido y afirmado por lo viviente. Si no tuviéramos a la Iglesia viva, en que Cristo se realiza ininterrumpidamente, los evangelios y las cartas de los apóstoles serían para nosotros letra muerta, sin hálito de vida. La piqueta de la crítica podría entonces una y otra vez reducir a añicos su testimonio y hacer imposible una fe gozosa y triunfadora. La historia de la crítica de los evangelios lo demuestra suficientemente. Hasta un Schleiermacher, el santo Padre de la iglesia luterana, tiene que confesar: «La autoridad de la sagrada Escritura no puede fundar la fe en Cristo. Más bien hay que suponer esa fe para asegurar a la Escritura santa una particular autoridad.» Y así es como Schleiermacher puede reco-

nocer a la sagrada Escritura una autoridad sólo en cuanto es «un producto genuino del espíritu común de la Iglesia cristiana». Sin la Iglesia viviente, los evangelios y, en general, los escritos del Nuevo Testamento serían para nosotros una obra literaria más o menos interesante, más elevada, sin duda, que otra literatura religiosa cualquiera, por encima incluso del Antiguo Testamento; pero, en definitiva, una escritura a la que faltaría el soplo de la vida, el aura fresca de una realidad con plétora de sangre. La imagen de Cristo en los evangelios nos conmueve inmediatamente; parece como si del marco literario saltara a nuestra actualidad e invadiera nuestro aquí y nuestro ahora; lo vemos y lo sentimos como figura viviente; nos sentimos personalmente interpelados por Él; pero todo esto se explica de manera decisiva no sólo por los testimonios literarios, sino por la confesión de la Iglesia viviente, que nos pone esos testimonios en la mano; más exactamente, por el testimonio, sellado por el martirio, de los primeros discípulos; testimonio que, por la sucesión apostólica, por la sucesión temporal y comunión espacial de las Iglesias apostólicas se ha transmitido hasta nuestros días. Por la sucesión apostólica queda el tiempo muerto. En la predicación apostólica no hay ni ayer ni mañana; sólo hay hoy. Apoyándose o refiriéndose a ella, la Iglesia puede decir en sentido verdadero: «Yo misma he visto a Jesús, el Cristo, yo misma le he oído predicar, yo misma estuve bajo la cruz en que murió y junto al sepulcro en que resucitó. Lo que en los evangelios hay, es mi propia conciencia. Ella vive y se mueve en mí desde el principio. Los evangelios son la expresión de lo que naturalmente entiendo, de mi propia evidencia».

Con este testimonio externo de los evangelios se junta en nosotros el testimonio íntimo del Espíritu Santo. Al recibir fielmente la palabra de los apóstoles, nuestros corazones experimentan una íntima transformación, una nueva pureza, una nueva profundidad: la regeneración en el Espíritu Santo. Y por ello justamente experimentan también la paz y el gozo pascual. En este sentido, la comunidad cristiana no es otra cosa que la fuerza vivificante de Cristo que se realiza históricamente, el Cristo eterno que históricamente se desenvuelve. La Iglesia es «su plenitud». «Ni la carne ni la sangre te lo han revelado, sino mi Padre que está en el cielo», le dijo Jesús a Pedro, cuando éste lo confesó por vez primera como Cristo. Fue una fuerza divina, fue la invasión de un nuevo movimiento vital sobrenatural lo que hizo a Pedro capaz de ver

en Jesús el misterio de Cristo, capaz de creer en Cristo. Esta fe saltó como una chispa divina de Pedro a los otros discípulos, hasta que la mañana de Pentecostés se encendió en clara llamarada. Era una nueva manera de ver, una nueva fuerza que procedía de Jesús. Y esta fuerza fundió a los apóstoles y a los creyentes en una unidad íntima, en el cuerpo de Cristo, en la más íntima receptividad para el Espíritu de Cristo. Había nacido la Iglesia.

Hemos, pues, de acudir a la Iglesia viviente si queremos conocer al Cristo viviente. En la historia de las religiones no se halla un caso análogo a esta relación entre Cristo y la Iglesia. ¿Por qué? Porque sólo en la religión cristiana constituye la persona del fundador el fondo íntegro de la religión. Es cristiano el que ha hecho suyo a Cristo, el que está animado por el espíritu de Cristo. Todas las demás religiones que puede demostrarse históricamente haber sido fundadas por personalidades históricas, ven en su fundador no el fondo, ni el objeto, sino únicamente el trasmisor de su fe. La fe misma no coincide con la persona del fundador, sino que puede exponerse independientemente de esa persona y desligarse en absoluto de ella. Tal acontece con la religión de Israel y su fundador Moisés. Lo mismo en el budismo, lo mismo en el Islam. En todas estas construcciones religiosas, el fundador no se sitúa en el centro, sino en la periferia del interés de sus fieles. El centro lo ocupa la doctrina. De ahí que no importa recibir sencillamente la imagen del fundador en sus líneas salientes primitivas conforme al dibujo de la comunidad, pues no es esa imagen del fundador la que está inscrita y presente en la conciencia de los creyentes, sino su doctrina y predicación. La imagen del fundador puede, consiguientemente, palidecer, puede entretejerse y quedar sobrepintada con ideas y conceptos extraños, y aun desdibujarse, hasta el punto de no poderla reconocer. Pero el caso del cristianismo es totalmente diverso. Desde el primer momento de su aparición en la historia, el cristianismo se presenta como el mensaje de Cristo Señor. «¿Qué pensáis acerca de mí?», pregunta Jesús a sus discípulos. Este mensaje constituye su propio fondo. Entonces como ahora, no era menester saber otra cosa que a Cristo. Con El solo se sabía todo. Pedro y Pablo, Juan y Santiago viven y se mueven dentro de este solo, dentro del misterio del Señor. Los siglos posteriores trataron de aclarar y comprender este misterio en toda su profundidad y anchura. Para ello hubieron de tomar ciertas ideas y conceptos extraños —del judaísmo y del

helenismo clásico y alejandrino —. Más tarde se aplicaron de modo regular conceptos filosóficos, que se pidieron a Platón y Plotino, y, luego, también a Aristóteles. Todos estos préstamos no tuvieron otro fin que fijar y expresar cada vez con mayor claridad en la lengua de cada época lo que estaba inmediatamente inscrito de manera viviente en todos los corazones, es decir, la imagen del Señor. En el fondo, una sola y misma cosa era lo que la primitiva comunidad de Jerusalén llamaba hijo de David y Mesías, la comunidad de Antioquía, *Kyrios*, lo que Juan describía con la expresión *Logos*, y lo que la teología posterior designaba como segunda *hypóstasis* y *homoousios* de la divinidad. Siempre era el solo y mismo Cristo, a quien, con lenguas siempre nuevas, se quería predicar de manera cada vez más penetrante y clara.

Este hecho capital de que el cristianismo nunca fue ni ha querido ser otra cosa que el mensaje de Cristo; el hecho de que Cristo haya sido el objeto propio a que se han dirigido a través de siglos y milenios los ojos y corazones y al que siguen dirigiéndose; este hecho — decimos — nos da la seguridad de que la imagen que de Jesús tiene la comunidad de los creyentes no puede en lo esencial ser desfigurada; esa imagen es la auténtica y primitiva imagen de Cristo y, por ende, si queremos poseer al auténtico Cristo, no hemos de acudir a los críticos situados fuera del movimiento de la fe, sino a la comunidad creyente, a la Iglesia viva.

No podemos ciertamente prescindir de los evangelios y demás escritos del Nuevo Testamento, a fin de conocer los pormenores de la vida de Jesús. «Sin la Escritura, se nos quitaría la forma genuina de los discursos de Jesús. No sabríamos cómo habló el Hijo de Dios, y yo creo que no podría vivir si no pudiera ya oírle hablar» (A. Möhler, *Einheit*, p. 60). «Pero — añadía el mismo Möhler — sin la tradición no sabríamos quién era el que hablaba y qué predicaba, y nuestro gozo por lo que decía desaparecería igualmente». El lazo de unión que recoge en un haz las diversas o, por lo menos, divergentes series de ideas de la Sagrada Escritura, es la conciencia viva de la fe de la Iglesia, que se continúa a través de los siglos. Sólo a la luz de esa fe pueden ser rectamente entendidos los escritos del Nuevo Testamento. Estos escritos dan ya por supuesta en todas partes esta fe. Puede afirmarse que por todas las rendijas y resquicios de la predicación bíblica fulgura para nosotros la corriente viva de la fe de la Iglesia. Sólo partiendo de esta fe cabe adquirir una imagen

bíblica de Cristo con unidad de rasgos y sin lagunas. Sin el testimonio de la Iglesia, las noticias bíblicas sobre Jesús resultarían insuficientes. Sólo en manos de la Iglesia se convierten para nosotros en algo vivo. La Iglesia, pues, y la Sagrada Escritura se compenetran de la manera más íntima. No se las debe separar. La Sagrada Escritura es la expresión literaria y eco de su originaria conciencia de Cristo, de su experiencia íntima de Cristo.

Los falsos supuestos de la teología crítico-liberal.

Es menester subrayar esto enérgicamente al comienzo de nuestras lecciones. Los principiantes en teología particularmente corren el peligro de que la masa enorme de acuciantes cuestiones y dificultades exegéticas, la muchedumbre de problemas que plantea el Nuevo Testamento, enturbien su mirada para la sencilla línea que va de la comunidad viva de fe, que es la Iglesia, a Cristo mismo. Al ocuparse en las cuestiones de la crítica, pueden, sin quererlo, desviarse a la suposición de que la fe dependiera de los resultados de esa crítica, de que estuviera diariamente entregada a merced de filólogos e historiadores. Sería un lastimoso cristianismo, obligado a vivn en la constante angustia de si la crítica iba a pronunciar hoy o mañana su sentencia de muerte.

En el fondo de la sobreestimación de la crítica hay dos falsos supuestos. En primer lugar, se supone que el cristianismo es puro cristianismo bíblico, que sólo a la Biblia debe su origen y que, consiguientemente, ha de explicarse y entenderse absolutamente por la Biblia. Es la falsa suposición de Lutero y de Calvino. La teología de los reformadores está, pues, también frente a la moderna crítica bíblica en situación incomparablemente más difícil que la teología católica. Toda objeción contra la Biblia es a la vez para ella una objeción contra la inteligencia misma de Cristo. Para la concepción católica, no es la Biblia, sino la predicación viva de la Iglesia lo propiamente fundamental del cristianismo; y, frente a ello, todas las cuestiones bíblicas son cuestiones de segundo orden. La predicación de Jesús, la predicación de los primeros discípulos, su palabra viva, sembraron originariamente la fe en los corazones, bastante tiempo antes de que existiera una literatura cristiana. No fue, por ende, esta literatura la que produjo la fe, sino que fue producto, ella misma, de la fe. Es la expresión, más o menos completa, de la primitiva conciencia cristiana. Es literatura de misión. De ahí que la fuente principal

del cristianismo no es la palabra bíblica, sino la palabra viva de la predicación de la fe por la Iglesia. Aun cuando no existiera la Biblia, podría concebirse un movimiento de fe cristiana. Sin el firme apoyo de la letra, estaría ciertamente en peligro constante de que, sobre la unidad y unicidad de la poderosa experiencia de Cristo, se borrara la rica variedad del pormenor y de lo concreto; pero la imagen de Cristo mismo nos la hubiera podido trasmitir la Iglesia aun sin la Biblia, por el motivo y en el sentido de que su fe tiene por objeto y contenido esa misma imagen. De ahí que la Biblia es simpre —¡qué duda cabe!— una fuente sobremanera preciosa en materia de fe cristiana; pero no la fuente primera de esa fe cristiana. Todos los ataques críticos a la Biblia, todas las cuestiones de alta y baja crítica textual dejan intacta la sustancia de la fe. De la Biblia nos dirigimos a la conciencia creyente de la Iglesia, que es la que ha producido la Biblia y que, en cuanto a su fondo, la lleva en su magisterio vivo.

Con esto tocamos ya el segundo falso supuesto que los miedos a la crítica forjan entre los jóvenes teólogos, aquellos que están constantemente con el oído pegado a la ventana, por si oyen un nuevo martillazo de aquélla. La crítica que trabaja sobre textos literarios, da por supuesto que el cristianismo y la fe en Cristo es algo acabado, petrificado; algo que tenemos delante absolutamente concluso hasta su último artículo en cuanto a su total esencia y en cuanto a sus fuerzas impulsoras —concluso en la Biblia y en la literatura cristiana, en los documentos e instituciones cristianas desde los Padres primeros hasta el momento presente—. Los críticos dan por supuesto que la fuerza vital del cristianismo se ha vertido íntegramente en la literatura cristiana y en las restantes creaciones del cristianismo y en ellas ha quedado fosilizado. Partiendo de ahí dan por bueno que sólo el que conoce la literatura y monumentos cristianos está capacitado para juzgar sobre la esencia del cristianismo. Según eso, las fuentes únicas, normativas y exhaustivas de la fe serían meramente sus testimonios históricos. Por eso —opinan ellos— no sería la Iglesia viviente la llamada a decidir sobre la esencia del cristianismo, sino los historiadores y eruditos de profesión. ¿Qué hay de erróneo en estas suposiciones? Lo erróneo está en que no consideran el cristianismo como un movimiento de vida, sino como algo muerto, algo petrificado, cuya fosilización puede y debe ser descubierta, sin residuo alguno, en sus estratos histó-

ricos. Estas hipótesis desconocen lo vivo, que es algo totalmente íntimo e invisible y que, por serlo, sólo por íntima experiencia y no por criterio externo puede ser comprendido. Para ese modo de ver, el cristianismo es como una momia o, más bien, como un cadáver, que el anatómico puede descomponer hasta en sus últimas fibras. Pero, tan absurdo como sería que el anatómico dijera: «Esto que tengo bajo mi escalpelo es el hombre entero», es pretender conocer el ser de Cristo y del cristianismo sólo por análisis históricos. Nuestros modernos críticos bíblicos, desde Bruno Bauer hasta Reitzenstein y Bultman, trabajan sobre el cristianismo como sobre un cadáver. Así como el anatómico toma pedazos de miembros humanos, de la misma manera toman ellos los textos bíblicos y demás tradiciones cristianas, las descomponen y disecan, cortan un trozo acá, pegan otro allá, componen las partes cortadas según una idea preconcebida y a gusto de su personal intuición, y gritan luego: *Ecce Christus*. Mirad, así era el primitivo rostro de Cristo, así era el cristianismo en sus orígenes. La crítica bíblica radical desconoce el misterio de lo vivo. Y por eso no puede comprender ni el cristianismo de Cristo ni el cristianismo de hoy. Esa crítica no ve más que una yuxtaposición y una sucesión de ideas y conceptos. No halla el lazo de unión que anima a todas estas partes y las traba en unidad. Su propia tarea es el análisis o descomposición. Descompone a Cristo y descompone al cristianismo. Originariamente, Cristo se habría sentido Hijo de Dios sólo a la manera de los otros hombres píos del Antiguo Testamento. Posteriormente, esa conciencia de hijo se desenvolvió en conciencia mesiánica y, finalmente, se interiorizó y transfiguró en conciencia de Dios. Esta sucesión en la conciencia del Señor se prolonga en otra sucesión de la predicación cristiana. Se distingue un judeo-cristianismo, un cristianismo helenístico, un cristianismo paulino, un cristianismo joánico, un cristianismo paleocatólico, alejandrino, agustiniano, etc. En el campo de trabajo de la crítica no se ven más que montones de ruinas. Y cuando este o el otro crítico se cree obligado a disponer en un todo estas piezas dispersas, surgen las más absurdas construcciones. Como no se ha querido tomar consejo del espíritu objetivo del cristianismo viviente que se continúa en la comunidad de la fe y de la caridad, el crítico tiene que poner en juego su propio espíritu crítico y personal intuición. En lugar del espíritu objetivo de la Iglesia viviente que está por encima de todas las indi-

vidualidades y culturas, el crítico pone su propio espíritu subjetivo. Y como ningún espíritu humano se pertenece puramente a sí mismo, sino que está ligado a una muchedumbre de influencias extrañas, sobre todo, a las influencias de las escuelas filosóficas y corrientes sociales dominantes, de ahí que resulten construcciones ideales, a las que basta levantar los ojos para saber si tienen por padre a Hegel o a Marx, a Schleiermacher o Nietzsche, a Heidegger o a Sartre. Aquí camina Cristo bajo la toga del racionalista, del honrado enciclopedista. Allí suspira y solloza, como el Werther de Goethe. Aquí es el rígido predicador de ética que nos anuncia el imperativo categórico; allí se toca del gorro de los jacobinos. O es también el soñador solitario que pasa incomprendido por el mundo e incomprendido muere. Sí. «Hay algo de conmovedor —nota A. Schweitzer *(De Reimarus a Wrede)*— en ver cómo todos, desde su propio punto de vista o desde el peculiar sector de su interés, intentan encontrarse con Cristo o tener alguna parte en él. Repítese aquí constantemente de nuevo el espectáculo que ofreció ya el siglo II en el gnoscitismo, y que se nos presenta como una lucha de todas las tendencias imaginables por la posesión de Jesucristo». En realidad, este subjetivismo es infecundo. «Estamos divididos. *Tot capita, tot sententiae.* Tantas opiniones como cabezas» (A. Harnack).

A este espíritu subjetivo corresponde un método subjetivo. Digamos también algo sobre ello. «Todo método de investigación histórica falla ante la complicación de circunstancias en la vida de Jesús. Los criterios de la ciencia histórica ordinaria son aquí insuficientes y su método no puede aplicarse sin más a la vida de Jesús. La investigación de la vida de Jesús ha tenido que crearse su propio método. Ningún historiador de profesión lo ha practicado jamás. Un método claro para resolver el problema no existe en absoluto. Se trata sólo de una continuada experimentación de acuerdo con determinados supuestos, donde el pensamiento conductor estriba, a la postre, en una intuición histórica» (A. Schweitzer, o. c.).

Con estas palabras, sin quererlo, ha pronunciado Schweitzer la sentencia de muerte contra la moderna crítica de la vida de Jesús. Porque un procedimiento que no maneja ningún método claro que parta de principios seguros, sino que consiste en un continuado experimento según supuestos variables, no es precisamente un método científico, y no puede dar nunca la seguridad

de alcanzar un resultado científicamente inatacable. Puede plantear nuevos problemas, sacar a luz nuevas posibilidades, pero no puede resolver científicamente ninguna de las cuestiones planteadas. Un método que sólo sabe preguntar, no es método ninguno. El verdadero método en el estudio del cristianismo, es el que busca sus normas decisivas no en el espíritu subjetivo de cada investigador, sino en el espíritu objetivo de la Iglesia, de que han salido todos los movimientos y documentos cristianos, y que aun ahora alienta para nosotros en la Iglesia viviente.

Troeltsch intenta remediar la falta de un método fijo, formulando tres principios que debieran ser reconocidos por toda ciencia histórica que trabaje consecuentemente: La crítica histórica, es decir, la discusión y apreciación científica de las fuentes; la analogía de lo que sucede ante nosotros, es decir, que los sucesos de la vida de Jesús han de ser juzgados según los criterios que valen también para la vida actual; la correlación, es decir, la recíproca acción de todos los acontecimientos de la vida histórica que deben ser vistos todos en sus más íntimas conexiones. La primera condición de Troeltsch la afirmamos sin más también nosotros. El fundamento de todo conocimiento histórico en una correcta investigación de las fuentes. Pero, ¿qué quieren decir los principios segundo y tercero sobre analogía y correlación? En el fondo, esas fórmulas se reducen a un «a priori» filosófico, a la hipótesis de que una infracción de la ley de causalidad, la aparición de algo totalmente nuevo, sea imposible. Porque si la ley de la analogía y correlación es la estrella conductora de la investigación, sólo puede existir para ella lo análogo y semejante, y aun eso con tal de que se halle en conexión causal con lo previamente dado. No puede, pues, darse el milagro. Ahora bien, lo peculiar del cristianismo es ser una història de milagros. Así, los dos principios formulados por Troeltsch contienen ya un *a priori* indemostrado e indemostrable, que cierra de antemano toda inteligencia del cristianismo y que Renan había expresado con su aseveración: «Il n'y a pas de surnaturel».

Precisamente la enorme variedad de cuadros de la vida de Jesús, que con pretensiones científicas se han trazado desde Venturini a Santayana, nos demuestra que la aparición histórica de Cristo y del cristianismo no puede ser acabadamente comprendida por medios puramente históricos. Queda siempre un residuo que no hay manera de entender. Para quien tiene miedo

de comprender lo viviente por lo viviente y escuchar, en lugar de textos muertos, el testimonio vivo de la Iglesia, llena hoy también de Cristo, la figura de Cristo y el cristianismo serán siempre un enigma sin resolver.

Una cosa tenemos que ver clara antes de entrar en las lecciones cristológicas, y es que la ciencia crítica no puede servirnos aquí para nada. Sólo la penetración en la fe viva de la Iglesia puede darnos aquí la solución liberadora. Cuando oigo rezar a un moribundo: «Jesús, yo vivo por ti; Jesús, yo muero para ti», y cuando veo que esta oración infunde valor a su corazón y felicidad a sus ojos, comprendo lo que es Jesús. No necesito para ello ni de historiadores de la religión ni de exégetas. En la oración del cristiano agonizante de hoy palpita el mismo sentimiento que puso a Pedro la confesión en los labios: «Tú eres el Cristo», y que Esteban expresó con las palabras: «Veo los cielos abiertos y al hijo del hombre de pie a la diestra de Dios». En la fe de la Iglesia y de sus miembros queda borrada toda diferencia de tiempos y de generaciones. Todo es en ella pura actualidad, pues en ella está Cristo tan cerca de nosotros como lo estuviera de Pedro.

La fe en Cristo y la sucesión apostólica. Pero —podría objetarse—, ¿no se pone así por fundamento de nuestra fe en Cristo una experiencia subjetiva? Cuando yo pregunto a un cristiano moribundo que acaba de recitar su jaculatoria de agonizante: «¿Por qué crees en Cristo?», es muy posible que él mire al sacerdote. Éste es para él el más inmediato testigo de Cristo. Y el sacerdote señalará a su obispo. Y el obispo nos remitirá a la sucesión apostólica, a la larga serie de testigos episcopales de la fe hasta Pedro y Juan. Al término de la serie se halla Pedro con los discípulos. En medio de ellos está Jesús mismo. Así pues, por la sucesión apostólica, pasando por encima del tiempo y del espacio, he llegado a la comunidad de los discípulos y a la presencia misma del Señor. Mi situación externa e interna es ahora la misma que la de los apóstoles. Por la serie de iglesias episcopales, he llegado al mismo plano que los apóstoles. No entra aquí en escena experiencia subjetiva ni capricho personal alguno; sí, la palpable y evidente realidad de los testigos de Cristo, desde Pedro hasta el sacerdote que está junto al lecho de muerte. Me envuelve la realidad objetiva de la Iglesia entera. Porque el

enfermo reza en su agonía como miembro del cuerpo de Cristo, no en solitario aislamiento. Toda la inmensa, objetiva y santa potencia de los miembros de Cristo esparcidos por el orbe reza con él, ora por su boca. Toda la Iglesia orante, en cuanto abraza cielo y tierra, tiempo y eternidad, me sale al encuentro en la oración de ese moribundo. Su acto de fe no es, pues, más difícil que el de Pedro en Cesarea de Filipo, pues por la Iglesia católica, que todo lo abraza, el enfermo ha entrado en el mismo contacto histórico y religioso con Cristo que tuviera Pedro con su divino Maestro. La distancia de tiempo y espacio no existe para él. Está, como Pedro, ante Cristo, y oye que se le pregunta: «¿Quién dices tú que es el hijo del hombre?» No se le dispensa de la respuesta. Nadie puede darla por él. En este sentido, el acto de fe del cristiano es siempre una acción absolutamente personal. Pero que esté en disposición de hacer ese acto, que externa e internamente esté ordenado a su misterio; eso se lo debe exclusivamente al testimonio de la Iglesia.

La fe en Cristo y los motivos de credibilidad. Dejamos, pues, sentado que sólo por la Iglesia viviente llegamos a la fe viviente en Cristo. ¿Cómo hay que definir más inmediatamente esta fe?

Mi fe en Cristo no es un acto de conocimiento puramente natural, no es una conclusión meramente racional que yo pueda sacar de premisas apoyadas en medios filosóficos e históricos. Mi fe contiene más bien un elemento irracional o, por mejor decir, suprarracional, un motivo que no procede de la tierra ni de la ciencia terrena, sino que es puramente sobrenatural. Este elemento sobrenatural es precisamente lo decisivo en la fe. La razón por que, bajo la dirección de la Iglesia, creo en Cristo, se reduce, en su más profundo sentido, a una operación de amor del Dios revelante. Es gracia, es «don de Dios», dice San Pablo en la carta a los efesios. Expresamente nota Santo Tomás de Aquino que hay una doble causa de la adhesión a la fe. Hay una causa externa, es decir, la revelación exterior y el magisterio de la Iglesia. Esa causa culmina en los milagros y signos del Dios revelante, nos prepara para la fe y nos vuelve atentos a las posibilidades de Dios y aptos para responder a ellas. Pero esta testificación externa no basta. La causa principal y propia de la fe —*principalis et propria causa fidei*— es más bien, según Santo Tomás, una causa interna, por sólo Dios operada, *la gracia*. A la palabra

externa de la revelación y a la predicación ha de juntarse la palabra íntima del Espíritu Santo. Más aún: Sólo esta palabra íntima penetra en mí a través de la envoltura de la palabra externa y me induce a la fe. Es siempre el Dios viviente mismo, su moción amorosa, su gracia, quien toca mi alma y la abre para la fe. No hay fe firme en Cristo fuera del Espíritu Santo. Mi fe es siempre un milagro de Pentecostés, la invasión en mi mundo minúsculo de fuerzas divinas espirituales; es ser enseñado por Dios, como dice San Juan; es ser sellado por el Espíritu, en expresión de San Pablo. De ahí que, en último término, la fuente de mi fe en Cristo no es algo literario ni siquiera la palabra escrita de los evangelios y, menos aún, el trabajo humano sobre esos evangelios, por ejemplo, la crítica textual, la crítica bíblica, la apologética; ni, en fin, la propia autoridad externa de la Iglesia. Todo esto, según Santo Tomás, es causa que induce externamente *(causa exterius inducens)*. Despierta la atención de mi espíritu hacia lo divino, pero no lo seduce, no lo persuade. Sólo Dios mismo puede abrirme para Dios. Sólo cuando me hallo bajo el soplo del Espíritu de Pentecostés, se abren mis ojos para lo divino en Cristo. Por eso, la fuente de mi fe ha de buscarse, en primer término, allí donde sopla el espíritu de Pentecostés — en la comunión del Espíritu Santo, en la comunión de los santos, en la Iglesia como comunidad de Pentecostés —. Sólo en ella nace aquel fuego santo que percibían los discípulos de Emaús cuando, sin saberlo, caminaban en compañía del Señor resucitado. Aquí pisas tierra santa. Descálzate tus sandalias. Sólo el que con fe y amor se sumerge en este Espíritu Santo de la Iglesia viviente, tiene la seguridad de hallarse en el dominio de lo divino, de lo santo, de lo sobrenatural, de la verdad y realidad primera; la seguridad de beber inmediatamente de las aguas de la vida, de percibir el batir de las alas de la paloma santa.

Por eso repetimos que la fuente primera, la más inmediata y pura de la cristología no son los evangelios, no son los libros y escrituras, ni siquiera la Iglesia en su forma externa, sino exclusivamente la Iglesia como comunidad de Pentecostés, la Iglesia de la fe viva y del jamás cansado amor. En esta Iglesia hemos nacido por gracia incomprensible de la gratuita elección de Dios. El perfume de su ser y obrar sobrenatural nos envolvió como una atmósfera de santidad. Nosotros lo sorbimos sin darnos a penas cuenta. La fe, depositada germinalmente, «en poten-

cia»; en nuestro bautismo, maduró dentro de esa atmósfera en fe «actual» y eficaz. Y por eso somos hoy creyentes y teólogos.

Pero, según lo expuesto, ¿no es nuestra fe en Cristo una pura experiencia íntima de la gracia? A lo que respondemos que no. Como en la fe religiosa en general, en nuestra fe en Cristo concurren fuerzas naturales y sobrenaturales: la gracia de Dios por una parte, pues ella confiere a la fe su forma peculiar (*ratio formalis*), y el hombre con sus facultades ético-intelectuales, por otra. La fe es, pues, primariamente, don; pero también tarea. La gracia despierta e ilumina nuestros esfuerzos mentales para penetrar los fundamentos racionales del cristianismo, de modo que a la luz de la gracia nos resultan claros sus motivos de credibilidad (*motiva credibilitatis*) y ella inflama nuestra voluntad, para abrazar y afirmar lo divino, el sumo bien absoluto que irradia de aquellos motivos de credibilidad, aun cuando todavía se hallan envueltos por la oscuridad. Cuando quiera lo divino entra en este mundo terreno, limitado e imperfecto, no se presenta nunca ante nuestra alma con plena y última claridad, sino envuelto siempre en oscuridad. Aquí bajo vemos como en espejo y por enigma. Sólo allá arriba contemplaremos cara a cara. Aquí caminamos siempre por entre sombras e imágenes (*per umbras et imagines*). Todo lo que nuestro entendimiento, iluminado por la gracia, descubre en los motivos y hace creíble nuestro cristianismo, tiene sólo función indicadora y orientadora, como el dedo extendido de San Juan en el conocido cuadro de Grünewald. El hecho de que, no obstante esas oscuridades, demos un pleno y convencido «sí» a Cristo, es obra de la gracia, o, más exactamente, de nuestra voluntad movida por la gracia. Esta voluntad está, por ley de naturaleza, ordenada hacia el bien. El bien, y, particularmente, el sumo bien es su objeto específico. Es, en expresión de la teología, su objeto formal y *propter quod*. Como la voluntad está naturalmente orientada hacia el bien y, particularmente, hacia el sumo bien, tan pronto como el entendimiento le presente algo como bueno, reaccionará adhiriéndose a ello. Esta adhesión se sigue con tanta mayor certeza cuanto mayor es la claridad con que el bien aparece. Así, cuando ese entendimiento iluminado por la luz de la gracia y afinado para la percepción de lo divino, descubre en la aparición histórica de Cristo todos los vestigios, indicios y testificaciones que hacen

creíble su misión y carácter celeste y divino, el bien supremo de lo divino se presenta ante el alma, y puede tanto más ligar la voluntad cuanto ésta, movida de la continua atracción amorosa de Dios, más se desprenda de los bienes terrenos y más se abra al mundo de los bienes sobrenaturales; es decir, cuanto más puro y generoso se vuelva el hombre en sus aspiraciones. A despecho de todas las oscuridades que en adelante puedan aún pesar sobre el pensar intelectual, la voluntad pronuncia su sí a Cristo, porque en esta imagen de Cristo le aparece aquel sumo bien a que su naturaleza está ordenada, el bien que la perfecciona, la llena y la liga. Así, la fe en Cristo, en su aspecto formal, es un acto del entendimiento imperado por la voluntad —*actus intellectus imperatus a voluntate*—, en cuanto sólo la voluntad, movida del sumo bien e inflamada por la gracia, obliga a la razón humana a dar su sí a Jesucristo, a despecho de todas las oscuridades, pasando por todas las tinieblas. Psicológicamente vista, es por consiguiente, la fe en Cristo una vivencia de valores operada por Dios, no una vivencia de certeza. Es, por tanto, algo que en sus profundidades es irracional o, por mejor decir, suprarracional; pero juntamente racional, en cuanto el entendimiento puede hacer por lo menos creíble este valor vivido.

Si el entendimiento fuera capaz de darnos absoluta certeza de esta íntima experiencia, es decir, de presentar ante nuestros ojos con plena claridad el misterio de Cristo, sin sombras ni velo que nos lo oculten, nuestra fe en Cristo se convertiría en puro saber. En ese caso la fe sería objeto del conocimiento racional y sólo los hombres inteligentes y los sabios serían llamados a ella. La fe no sería una acción moral, un vuelo del corazón y de la conciencia conmovida hacia el Dios vivo, un a pesar de todo moral que, rompiendo por todos los fantasmas de las sombras y de la niebla, corre a abrazarse con lo divino. Y, sobre todo, no sería un acontecimiento místico sobrenatural, una «plantación del Padre» en nosotros, una venida del Espíritu Santo a nuestra alma, un suceso de Pentecostés. Sería sólo en acto de razón, como el que realizamos igualmente cuando preguntamos por la estructura de las alas de los insectos.

Sería, pues, algo puramente humano. Que sea algo más que eso, una acción moral; que sea más que acción moral, una lucha por lo más alto, un combate con Dios, débeselo la fe a las nieblas que envuelven lo más alto, como las nubes las cumbres del Sinaí.

Sólo ellas hacen de la fe una obra moral y combativa, un auténtico proceso creador y sobrenatural, una hazaña de Dios.

Digámoslo nuevamente. La verdad última sobre Cristo no la alcanzamos sobre la mesa de estudio del investigador ni en su austero gabinete de trabajo. La alcanzamos en el recinto sagrado, que está como atravesado por las corrientes de la vida sobrenatural y por las fuerzas morales del hombre —en lo que nosotros llamamos «el cuerpo de Cristo», en su Iglesia viviente.

Significación de los milagros para construir la fe en Cristo.

Con el fin de poner más en claro estos hechos fundamentales, recordemos, para concluir, la importancia que pueda concederse a los milagros de Cristo en el proceso de la fe. Tanto los evangelios como las vidas de los santos nos cuentan hechos maravillosos extranaturales y sobrenaturales que no podemos rechazar ni en su realidad histórica ni en su significación religiosa, a no ser que neguemos *a priori* la posibilidad del milagro. El pensar sano y sencillo guardará cautamente silencio ante tales hechos y confesará honradamente que aquí se rompe la serie de las causas naturales y se abre un vacío en su cadena, un residuo último que no puede ser llenado con los medios del pensar natural exacto. Frente a ese vacío, nuestro entendimiento indagador se ve forzado a contar con la posibilidad y hasta con la probabilidad de que aquí entre en juego una causalidad sobrenatural. Pero, con esto, está aún muy lejos de haberse hecho creyente. Podremos hablar de cosas incomprensibles, de fenómenos extraños. Quizá repitamos el *ignoramus et ignorabimus* de Dubois-Reymond. Lo que no podremos será pronunciar nuestro «creo», en tanto confiemos exclusivamente en nuestro intelecto y no juzguemos partiendo de la totalidad de nuestra situación existencial, de la totalidad de nuestra problematicidad humana y de nuestra íntima ligación con Dios. De la percepción e íntima admiración de lo extraño e incomprensible al personal reconocimiento de lo divino que allí se revela, y, nuevamente, de aquí a la entrega del hombre al Dios admirable, hay un largo camino. Este camino no puede recorrerse si, juntamente con las potencias intelectuales, no ponemos en juego las fuerzas éticorreligiosas y, por ende, junto a la razón crítica, la voluntad ordenada al sumo bien, y, como fuerza decisiva, la atracción amorosa de la gracia divina. Sólo cuando nos hallamos así dispuestos para lo divino, puede acontecer que lo divino mismo

irrumpa sobre nosotros como una nueva luz y nos lleve a la conmovedora confesión que el apóstol Tomás pronunció ante las llagas del Señor resucitado: «¡Señor mío y Dios mío!» Antes de que nosotros podamos ir a Él, tiene Dios que venir a nosotros. No podemos decir siquiera «*Abbah, Padre*», si no es en el Espíritu Santo. Así, sólo podemos creer en Cristo, cuando Él mismo se nos descubre, cuando nos abrimos a la impresión personal que de su ser divino y santo penetra en nosotros. Los milagros nos llevan a Cristo, pero no nos meten dentro de Cristo. Nos hacen ciertamente mirar a Cristo, despiertan nuestro deseo de salud: «¡Señor, ayuda a mi incredulidad!» Pero son sólo causa que externamente induce: *causa exterius inducens*. El íntimo sí a Cristo, sólo Cristo la suscita en mí con fuerza creadora, sólo Él A través de los milagros tiene que emanar un como flúido, una impresión totalmente personal que me arrebate frente al milagro y me rinda enteramente a Cristo. El milagro solo no hace eso. De ahí que Corozain y Betsaida permanecieron en la incredulidad, no obstante haber sido testigos —ellas precisamente— de muchos prodigios del Señor. Es que atendieron sólo al hecho externo y a su efecto sensible utilitario, no al taumaturgo mismo, al acto y no al agente. Por eso no fueron admitidas a su esfera personal, al círculo de la redención. De ahí también que Jesús «no podía» hacer ningún milagro en Nazaret, pues faltaban las íntimas disposiciones morales y religiosas en que el Dios tres veces santo realiza siempre el milagro (cf Mc 6, 5). Jamás lo realiza por lo maravilloso en sí. Jamás es para Él el milagro fin en sí mismo. Dios realiza los milagros para atraernos por ellos a sí mismo y llenarnos de sus fuerzas salvadoras.

Desde ahora vemos ya también que, para adquirir la fe viva en Cristo, no bastan, como nota bien el juramento antimodernista (Dz[1] 2146), los solos principios de la ciencia (*sola scientiae principia*), es decir, los métodos puramente intelectuales. En el proceso de la fe concurren más bien fuerzas a la par intelectuales y éticas, y aun estas fuerzas puramente humanas estriban en último término en la operación sobrenatural de Dios: «Nadie puede venir a mí si mi Padre no lo atrajere» (Ioh 6, 44). Y así, de ordinario, no es el aula académica donde Cristo nos sale al

[1] Con esta sigla se remite a H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona [30]1957, y a su traducción española por D. RUIZ BUENO, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1955 (nota del editor).

encuentro, sino aquel recinto sagrado de la Iglesia en que vive su Espíritu Santo y traba en unidad a todos sus miembros, de modo que sean espíritu de su espíritu y carne de su carne.

Sentamos, pues, de nuevo que la imagen de Cristo que sustenta nuestra fe es la imagen del Cristo de la Iglesia, la imagèn dogmática de Cristo, no la imagen que haya descrito, conforme a sus personales intuiciones, un literato cualquiera: Un Renan, un Rosegger o un D. F. Strauss. Sólo esta imagen dogmática de Cristo ha atravesado victoriosa las edades. De ella han nacido todos los dogmas cristianos. Ella ha dado al *ethos* y al culto cristiano su sentido y su forma. Por esta imagen dogmática de Cristo han luchado los espíritus y se han dividido en sectas. La imagen dogmática de Cristo ha sido siempre la tierra patria de todas las confesiones cristianas y jamás ha podido afirmarse en la historia otra imagen de Cristo.

Con la mirada puesta en esta imagen dogmática de Cristo, entramos ya en la cristología. Por la naturaleza misma del objeto, nuestro tema se divide en dos secciones principales. En la primera, hemos de definir la persona de Cristo, su misterio divino-humano, guiados por la doctrina de la Iglesia. Es la cristología en sentido estricto. En la segunda sección describimos la obra del hombre-Dios, su acción redentora. Es la soteriología. En primer término ponemos el desenvolvimiento de la doctrina de la Iglesia, con el único fin de ver y apreciar los problemas en su recíproca acción histórica y en el progresivo esclarecimiento que con ella va unido.

2. *Desenvolvimiento de la doctrina de la Iglesia a la luz de las luchas cristológicas*

El monarquianismo. Las herejías cristológicas de la primera época procedieron: una parte, del sostenimiento tenaz del concepto judaico de Dios; otra parte, de la aceptación de ideas paganas helenísticas. El influjo judaico se muestra en el vivo empeño por mantener a todo trance en el misterio cristológico la idea de la unidad de Dios en el sentido de una sola persona divina (monarquía). La especulación partía del axioma de que no hay más que un Yo divino: «Yahvé no tiene mujer ni hijo». De aquí se llegaba derechamente al llamado monarquianismo. Desde este punto de vista, no podía tratarse en el problema de Cristo de si existen varias personas divinas, de si Cristo en particular es verdadero Dios juntamente con el Padre, sino simplemente de si Cristo es idéntico con el Padre, es decir, si es sólo otro modo de manifestarse el mismo Padre, o ha de tenérsele por una fuerza creada suya. Según se prefiriera una u otra solución, surgía el monarquianismo modalista (patripasianos) o el monarquianismo dinamista. Según el primero, lo que llamamos persona en Dios es sólo un modo de manifestarse del Dios único. Una y la misma mónada se manifiesta en la creación como Padre y en la redención como Hijo. Una y la misma mónada, consiguientemente, ha creado el mundo y se ha hecho carne y sufrido en la cruz. En este sentido podía decirse: Dios Padre ha sufrido y muerto. De ahí el nombre de patripasianos. Patripasianos fueron Noeto de Esmirna, su discípulo Praxeas y, particularmente, Sabelio. Este patripasianismo fue primeramente combatido por Tertuliano, Hipólito de Roma y Dionisio de Alejandría. Este último acentuaba, en su lucha contra el monarquianismo modalista, la distinción del Hijo con el Padre con tanta fuerza, que se corría riesgo de que surgiera de ahí un nuevo error. El Hijo sería hasta tal punto distinto del Padre, que

habría que considerarlo como hechura suya (ποίημα). Después que ya el papa Calixto había pronunciado una confesión antimodalista, el papa Dionisio de Roma († 268), en una carta dogmática del año 260, condenaba el patripasianismo y corregía a la vez la manera equívoca de expresarse de Dionisio de Alejandría.

Como resultado de esta polémica, quedaba en primer lugar asentado que el Hijo es persona divina distinta del Padre, y, en segundo término, que esta distinción no consistía en una dependencia de criatura respecto al mismo Padre. La carta del papa, consiguientemente, no sólo había condenado el error patripasiánico, sino que trató también de cortar los primeros brotes de subordinacianismo que empezaban a asomar, según el cual el Hijo es una criatura del Padre.

Más sospechosa y más peligrosa que este monarquianismo modalista era para la cristología la opinión, sostenida también por los judeocristianos ebionitas, de que, no habiendo más que un solo Dios personal, Cristo no es en absoluto persona divina, sino que en él inhabita meramente una fuerza divina (δύναμις) impersonal. Según esto, Cristo no sería más que puro hombre (ψιλὸς ἄνθρωπος) y con ello se negaría el fundamento de todo el cristianismo: la encarnación de Dios. En el fondo de esta especulación latía no sólo el concepto estrictamente judío de Dios, sino también la vieja idea judía mesiánica, que sólo reconocía en el Mesías a un enviado particular de Dios, el instrumento humano escogido para el cumplimiento de los consejos divinos, pero no la revelación y manifestación histórica de Dios mismo. El modo como los modernos librepensadores juzgan a Jesús como el medium puramente humano de la revelación, el grande Único, que nos ha mostrado el camino hacia Dios, se toca notablemente con este dinamismo que se nutría de ideas judaicas. Sus representantes fueron Teódoto, curtidor de Bizancio, su discípulo el banquero Teódoto y, señaladamente, Pablo de Samosata, obispo de Antioquía. Pablo de Samosata fue depuesto por un sínodo de Antioquía el año 268. El emperador pagano Aureliano confirmó el juicio de Roma en el año 272. Es el primer ejemplo de intervención de un poder político en asuntos internos de la Iglesia; una clara prueba, por otra parte, de que hacia el final del siglo III el primado de la Iglesia de Roma era conocido y reconocido hasta por las autoridades paganas. Para expresar de la manera más clara posible que, aun cuando la Dynamis viviente en Cristo no era persona divina, era, sin embargo,

una fuerza verdaderamente divina, Pablo de Samosata, empleando el término ὁμοούσιος de procedencia gnóstica, había aplicado al Hijo la expresión ὁμοούσιος τῷ πατρί (consustancial con el Padre). Pero no entendía el ὁμοούσιος en el sentido de la igualdad esencial o consustancialidad con la naturaleza divina, sino que lo refería exclusivamente a la fuerza espiritual del Padre, de que participaba el Hijo. Lo que en el Hijo hubiera de divino, sería la fuerza espiritual del Padre mismo (δύναμις λογική). Como el ὁμοούσιος era así interpretado heterodoxamente por Pablo de Samosata, el sínodo de Antioquía rechazó esta expresión, la misma que más tarde, en el año 325, empleó el concilio ecuménico de Nicea para expresar inequívocamente la consustancialidad del Padre y del Hijo.

La condenación del monarquianismo dinamista alejaba para siempre de la cristología la estrecha idea judía sobre el Mesías y, en sentido más profundo, rompía con el concepto judaico de Dios, con la idea de que Dios es sólo una persona. De esta manera quedaba asegurado el fundamento de la fe en Cristo, el hecho misterioso de que la única esencia divina es tan infinitamente fecunda que resplandece juntamente en el Padre y en el Hijo. Con esto, hacia el final del siglo III, la cristología estaba aclarada en los puntos siguientes: Cristo no es un puro hombre. Cae más bien de la parte de Dios. Pero no es idéntico con el Padre, sino distinto de Él. Así, no basta hablar de una fuerza o potencia espiritual igual a Dios. Y menos se le debe llamar, con Dionisio de Alejandría, una criatura de Dios.

Era justamente la última proposición la que, no obstante haber sido tan claramente expresada ya en la carta dogmática del papa Dionisio del año 260, había de encender aún las más violentas luchas. La concepción judaica de la idea cristiana de Dios en el sentido de que no hubiera en Dios más que una persona que tomó en Cristo una forma nueva de manifestarse, o de que a Cristo no le convenga más que una fuerza divina, había quedado eliminada para siempre por la controversia con el monarquianismo. La cuestión que ahora se presentaba era sólo la de definir de manera más precisa esa segunda persona divina. Si Cristo está por su esencia del lado de Dios y no del de los hombres, y si, por otra parte, tampoco es idéntico con el Padre mismo, ¿en qué se diferencia de Él? Era el problema de la relación de la segunda persona divina con la primera.

La idea pagano-helenística, según la cual nada de extraordinario tenía que un Dios descendiera al mundo de los hombres, era tan familiar y corriente para un cristiano creyente en la encarnación del Hijo de Dios, que por ello mismo resultó más peligrosa para la solución de la cuestión estrictamente cristiana sobre la relación de naturaleza en que ese Hijo de Dios descendido a la tierra se hallaba respecto de su Padre, el Señor del cielo y de la tierra. El mismo San Pablo había designado como «Dios» (ὁ θεός) sólo a Dios Padre y lo había cuidadosamente distinguido del Dios hecho hombre, del Señor (κύριος). Y Juan había transmitido la palabra de Jesús: «El Padre es mayor que yo». En los sinópticos, de manera absoluta, Jesús aparecía como orante al Padre; no tanto como objeto, cuanto sujeto de la adoración. Él había dado al joven rico la extraña respuesta: «¿A qué me llamas bueno? Sólo uno es bueno: Dios» (Mt 19, 17). Estos textos del nuevo Testamento parecían afirmar, por su simple tenor literal, una inferioridad del Hijo respecto al Padre. Un ojo helenísticamente formado leía aún algo más en ellos. Un cristiano que procediera de Platón y hasta de Filón mismo, apenas si podía entender esa inferioridad del Hijo en otro sentido que el de la concepción platónica de Dios y del mundo, según la cual Dios es el absolutamente trascendente (τὸ ἕν) y su esencia no puede entrar en relación alguna con el mundo. De ahí que necesita de un ser intermedio que, por naturaleza, será inferior a Dios mismo, pero superior al mundo. Como la terminología filónica llamó a este ser intermedio *logos*, resultó tanto más obvio identificar el *logos* de San Juan y, consiguientemente, al Cristo del Nuevo Testamento en general con el *logos* filónico y considerarlo como ser intermedio entre Dios y el mundo, como una criatura, que es, sí, superior a los ángeles, pero inferior a Dios mismo.

El subordinacianismo. Así nació la teología de la inferioridad, el llamado subordinacianismo. Lo que esta teología de la inferioridad tenía de común con la monarquiana era el miedo a tener a Cristo por verdadera persona divina, consustancial con el Padre. Se sabía que pertenecía por esencia a la parte de Dios, pero no se tuvo valor para sacar la consecuencia de que era Dios en el mismo sentido que el Padre. Aquí vemos cómo el desenvolvimiento del problema cristológico está en conexión íntima con el conjunto de los problemas trinitarios. Mientras en la especulación trinitaria pre-

dominó el punto de vista de la redención que reconocía la peculiaridad de Cristo exclusivamente en su obra redentora, se hacía depender del Padre no sólo esta obra, sino el ser mismo del Señor. Porque sólo vino a ser Logos cuando, por libre voluntad del Padre, procedió de su estado germinal en el seno del mismo Padre para crear el mundo o para tomar forma humana. El día de la creación del mundo o la hora de la encarnación fue la hora de la plena personalidad del Verbo. La consecuencia obvia era que, partiendo de ahí, el Logos que sólo en el tiempo lograba su plena existencia, tenía que ser menor que el Padre eterno. Sólo cuando la doctrina de Orígenes sobre la eterna generación del Hijo desterró más y más de la cristología este punto de vista de la redención histórica y admitió en su lugar procesiones eternas divinas *ad intra*, quedaba la vía libre para fundar una necesidad divina *ad intra* de la existencia del Verbo y juntamente una igualdad de esencia o consustancialidad con el Padre. Orígenes murió el año 254. Pero pasó todavía bastante tiempo hasta que las sanas ideas de su especulación pudieron penetrar en el conjunto de la teología, y esto hasta por razón de que el mismo Orígenes no había sacado las últimas consecuencias de su propia doctrina. Porque también él sostuvo que el Hijo es menor que el Padre, aun cuando había defendido una generación eterna del Hijo.

Es que la teología de la inferioridad tenía de su parte una serie de factores que la favorecían. Ya los hemos anteriormente citado. En primer lugar, aquellos textos del Nuevo Testamento que parecen poner al Hijo por debajo del Padre; luego, la concepción de Dios y del mundo, inspirada por Platón, dominante en toda la época, que no era capaz de concebir una intervención de Dios sin un ser intermedio subordinado. Y, en tercer lugar, la cristología de los primeros apologistas, dominada también por esta misma concepción platónica. Los apologistas quisieron fundar el misterio del Señor, no partiendo de la eterna esencia divina, sino de hechos históricos y de la economía de la redención, es decir, de su aparición en el tiempo, con lo que temporalizaron también su esencia. Al recalcar que el Logos sólo es plena y enteramente Logos por la creación del mundo o por la encarnación, y el Espíriu Santo sólo viene a ser plena y enteramente Espíritu divino en Pentecostés, introdujeron en el Logos y el Espíritu un momento temporal y dieron así la apariencia de que uno y otro, por lo menos en cuanto al tiempo, eran inferiores al Padre.

No es, ciertamente, que esta cristología de la inferioridad fuera durante algún tiempo la sola legítima en la Iglesia. Así lo prueba en primer lugar la carta dogmática del papa Dionisio a su homónimo obispo de Alejandría, que establecía ya con magisterio oficial una igualdad de esencia o consustancialidad del Padre y el Hijo y una sola Trinidad (μία τριάς); lo prueba, además, la misma tradición de la escuela alejandrina que, siguiendo a su maestro Orígenes, sostuvo la generación eterna del Hijo y con ello rechazó la doctrina trinitaria de los apologistas primitivos, de orientación histórico-redentora; y, en tercer lugar, la enérgica protesta que halló en toda la línea eclesiástica la teología de la inferioridad, cuando Arrio, presbítero de Alejandría, se presentó, en su obra principal *Thalia*, como su intérprete y predicador.

No es menester que tratemos aquí ampliamente de la doctrina de Arrio. Característica es en ella la separación del Dios supremo (ὁ θεός) respecto al cosmos, su absoluto aislamiento. El cuño platónico es aquí fácilmente reconocible. Dios es tan trascendente que, de suyo, no puede tener relación alguna con el mundo. De ello se saca la consecuencia de que el Hijo es un ser intermedio, un Dios de segundo orden, no engendrado desde la eternidad y por íntima necesidad divina, sino creado por la libre voluntad de Dios. No ha procedido, por tanto, de la sustancia del Padre, *ex sinu Patris*, sino que ha sido hecho por la libre voluntad de Dios. Hecho, eso sí, antes que todas las cosas. Así, no es Hijo de Dios por naturaleza, sino por gracia.

Apoyado por el poder temporal, por el emperador *episcopos*, a quien como Pontífice Máximo incumbía dirigir los cultos extracristianos, el arrianismo alcanzó en poco tiempo una enorme difusión por responder por igual a la filosofía de la época y a la teoría histórico-redentora de los apologistas. «El orbe entero —dice San Jerónimo— se admiró de haberse vuelto arriano».

Mas precisamente esa admiración demostraba que el arrianismo no era un producto primitivo cristiano y no expresaba lo que la fe cristiana había reconocido en Cristo antes de que entrara en contacto con la filosofía neoplatónica. Evidentemente, en el arrianismo tenemos ante nosotros una construcción pagana neoplatónica. Fue un intento de sincretismo entre helenismo y cristianismo.

La historia del arrianismo, que mirada desde fuera es un cuadro horrible de discordia nada cristiana o de aburridas luchas

de partidos, mirada por dentro es una prueba evidente del espíritu y de la fuerza del cristianismo, una renovada confesión, agotada en todas sus profundidades, del «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo».

Los más importantes adversarios del arrianismo fueron Alejandro, obispo de Alejandría y, sobre todo, su diácono Atanasio. Atanasio comprendió inmediatamente las graves consecuencias que se seguían de la doctrina de Arrio. Si Arrio tenía razón, la Trinidad no era una naturaleza divina, ni única, ni eterna. Sólo en el tiempo se habría formado y no sería improbable que en los siglos o eones posteriores no se iniciaran nuevas procesiones divinas *ad intra*. De la Trinidad podía surgir una cuaternidad y una multiplicidad. La misma divinidad del Padre habría quedado por extremo amenazada, puesto que la primera persona no habría sido siempre Padre y no habría llevado en sí desde la eternidad al Verbo y la sabiduría. Otro reparo era que si el Hijo no era de la misma naturaleza que el Padre, las personas divinas no serían iguales entre sí. Junto al creador habría un Dios creado, un semidiós. Esto sería politeísmo griego y haría imposible la adoración del Señor. Por otra parte, ¿por qué razón no habría de poder intervenir Dios en los destinos de los hombres? Si semejante ser intermedio hubiera sido necesario, Dios hubiera necesitado, a su vez, de otro mediador para la creación del Logos, y así la serie de mediadores hubiera procedido *in infinitum*. Pero la objeción decisiva contra Arrio radicaba para Atanasio en la redención del hombre. Como no pocos teólogos antes de él, Atanasio partía en esta cuestión de la necesidad de redención por parte del hombre. Toda su cristología está dominada por esta preguna: ¿Cómo es posible la redención? Si Cristo no es Dios, toda esperanza de redención está construída sobre arena, puesto que sólo Dios puede redimir al hombre. A Atanasio se debió que el concilio de Nicea del año 325 añadiera al segundo artículo del símbolo apostólico la consustancialidad del Hijo con el Padre (ὁμοούσιος τῷ πατρί). Con esto no alcanzaban, ciertamente, su plena madurez las ideas de Atanasio, tanto menos cuanto el concilio no había definido expresamente ni la generación eterna del Hijo ni la consustancialidad del Espíritu Santo. De este modo podían seguir solapadamente propagándose las ideas subordinacianas y turbar la imagen de Cristo. Sólo la cristología de los capadocios y, de modo completo, sólo el obispo de Hipona, Agustín, llevaron de modo exhausto a plena

claridad de doctrina de Nicea, y el emperador Teodosio I contribuyó también por un decreto del año 380 a su general reconocimiento externo.

Como resultado dogmático de las luchas arrianas podemos sentar que Cristo no es Dios de segundo orden, un Dios por gracia. Es, antes bien, Dios mismo, la manifestación histórica de Dios mismo. Es Hijo consustancial de Dios, engendrado desde la eternidad por necesidad de la vida íntima de Dios, no creado por gratuita voluntad.

Sólo ahora quedaba el misterio de la encarnación a salvo de toda falsa interpretación. Toda apoteosis pagana era alejada de Cristo. Cristo no está en la línea de los antiguos hijos de dioses, que estaban sometidos al dios supremo. Él es Dios mismo, la revelación personal del Padre. El concepto de Dios-hombre quedaba así formulado en sus fundamentos, tal como lo había ya empleado el mismo Atanasio. En este Dios-hombre se hizo aparición histórica el Yo divino absoluto. Luego lo que Cristo piensa, dice y obra, tiene absoluto valor. Todo el cristianismo queda así sustraído a todo lo puramente humano, al tiempo y a la historia. Es la aparición de algo absolutamente nuevo que no admite conexión alguna hacia atrás, que no tiene correlación con nada. Es esencialmente sobrenatural.

El dogma de Dios-hombre fué también desde entonces, con más claridad que antes, objeto de profesión de fe en el culto cristiano. Mientras las primitivas oraciones litúrgicas se dirigían al Padre, el canon de San Atanasio, conservado en la liturgia georgiana de Santiago, se refirió al Hijo. De allí penetró en todas las liturgias orientales y creó en Egipto la liturgia de Gregorio, dirigida exclusivamente al Hijo. En la misa latina, sólo posteriormente penetraron las oraciones a Cristo. El *Kyrie eleison*, que es ciertamente ya desde el principio una invocación a Cristo, no lo tomó la liturgia romana de la griega antes del siglo V. El *Gloria*, «legado precioso del viejo tesoro de himnos de la Iglesia» (Jungmann), estaba originariamente dirigido a Dios Padre como alabanza por Cristo sumo sacerdote; sólo posteriormente se sobrepuso el pensamiento de la mediación por la confesión de alabanza al Hijo. El canon de la misa romana, que en su parte principal se remonta hasta el siglo v, ha guardado en lo esencial hasta hoy la antigua prescripción de dirigir la oración al Padre por medio de Cristo. La invocación del *Agnus Dei* fue tomada probable-

mente por el papa Sergio I de la liturgia siria hacia el año 700. Las tres oraciones a Cristo antes de la comunión proceden sólo de los siglos IX y X. De modo general puede decirse que la lucha contra el arrianismo ejerció influjo no desdeñable en el tenor de la oración litúrgica.

Mientras antes se oraba siempre en las liturgias «por tu siervo Jesús» (διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου), «*per Christum dominum*» o «*in nomine Iesu*» y se dirigían las oraciones inmediatamente al Padre por medio de Jesús —todavía el año 393, un sínodo de Hipona, *praesente Augustino*, exigía que las oraciones del altar habían de dirigirse siempre al Padre—, en las Iglesias griegas de oriente amenazadas por el arrianismo se temía que la preposición «por» favoreciera la teología arriana de la inferioridad. De hecho, los arrianos apelaban a esta fórmula litúrgica para apoyar su doctrina de que el Hijo era menor que el Padre. Para combatir esa objeción arriana, en no pocas liturgias orientales se cambió la antigua fórmula «por Cristo nuestro Señor», poniendo en lugar de «por» la preposición «con». Así ya San Atanasio y San Juan Crisóstomo. En el lugar de la antigua doxología: «Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo», se rezó en adelante: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo». En realidad, la antigua fórmula era perfectamente correcta, por cuanto si se consideraba a Cristo en su *forma Dei*, es decir, en su naturaleza divina, el Hijo procede del Padre; y si se le miraba en su *forma servi*, es decir, en su naturaleza humana, la preposición «por» quería significar aquella mediación y sacerdocio que el hombre nuevo desempeña, como primogénito entre sus hermanos, en favor de toda la humanidad.

A diferencia de las liturgias orientales, la romana ha guardado, en general, fielmente el «*per Christum Dominum nostrum*». La mayor parte de sus oraciones litúrgicas invocan al Padre *per Christum Dominum nostrum*. Sólo añaden con tendencia antiarriana la palabra *Deus* para asegurar la procedencia divina *ad intra* del Hijo respecto al Padre. Por lo demás, por este motivo se oraba ya en la primitiva Iglesia inmediatamente a Cristo, si no en la liturgia solemne, sí al menos en la oración privada. Ya en el Apocalipsis de San Juan (5, 9-14) se nos habla de la adoración del Cordero. Al ser apedreado, Esteban oró al Hijo: «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (Act 7, 59). En los *Acta Petri* que pertenecen a la época de Orígenes y reflejan la piedad popular del siglo III,

todas las oraciones se dirigen inmediatamente a Cristo de manera tan exclusiva que se ha hablado de un pancristismo. Cristo es igualmente invocado una y otra vez en las antiguas actas auténticas de los mártires (*Martyrium Polycarpi, Martyrium Carpi*). Cuando las luchas arrianas hubieron cedido, se llegó también a introducir tales oraciones en la liturgia solemne.

Por su dogma de la consustancialidad del Hijo con el Padre, el concilio de Nicea había levantado la plataforma para el posterior pensamiento teológico. De aquí no podía ya alejarse, si no quería renunciar al nombre de cristiano. Cuando la teología protestante liberal se hace infiel a esta común casa solariega de todas las confesiones cristianas y empieza por negar derecho de ciudadanía al dogma del Hijo de Dios encarnado; cuando cifra su particular interés en quitarle a la sencilla imagen evangélica de Cristo su pesado «manto de brocado en oro», es decir, la naturaleza divina, no hace sino retroceder al viejo monarquianismo dinamista. Todo el cristianismo histórico, aun en sus más confusas aberraciones heréticas, da un mentís a este intento. Es necio hablar todavía de cristianismo y pretender el nombre de cristiano, cuando se le niega justamente lo que fue propiamente el elemento impulsor en su desenvolvimiento histórico: la fe en el carácter sobrenatural de Jesús.

La cuestión cristológica en sentido estricto.

Si en las luchas contra el arrianismo la cuestión cristológica fue a la par una cuestión trinitaria, es decir, una cuestión sobre la mutua relación *ad intra* de las personas divinas, en adelante se desligó completamente de su conexión con la vida trinitaria *ad intra* y se convirtió en el problema cristológico estrictamente dicho, que se plantea así: ¿En qué relación se halla la naturaleza divina de Cristo, consustancial con el Padre, con su naturaleza humana? El dogma de la consustancialidad había resuelto una parte del problema, a saber, que lo divino en Cristo no es una divinidad de gracia, una divinidad de segundo orden, sino que es absolutamente idéntico con lo divino. Tanto más urgía ahora la solución de la otra cuestión. ¿En qué relación está la divinidad de Jesús con su humanidad y ésta con el Verbo divino? Se trataba de una cuestión no sólo ontológica, sino también psicológica: ¿En qué relación está la conciencia divina de Jesús con su conciencia puramente humana: la conciencia de tener hambre, sentir cuidado, pensar, querer, sufrir, morir?

El docetismo. La solución más primitiva y más sencilla fue la de negar lisamente esta conciencia puramente humana. Todo lo humano en Jesús, según esta concepción *docética*, es sólo apariencia. Su cuerpo es aparente. Su pasión fue aparente. Lo único real en Él es lo divino. Es extraordinariamente instructivo seguir las raíces filosóficas de este docetismo, en cuanto puede aquí hablarse de tales raíces. Una vez más nos damos cuenta que las raíces propias de todas las herejías no se hallan en el ámbito de la revelación, sino en el dominio de las filosofías paganas. Ya Tertuliano había llamado al filósofo padre de todas las herejías.

La herejía docética se reduce a la manera de pensar helénica y, particularmente, a la neoplatónica, sólo que, por el pensamiento masivo, se tornó todavía más grosera. Para Platón, el verdadero y propio ser es el ser espiritual y, más profundamente, el Logos, en el que todas las formas ideales de las cosas, todas las esencias espirituales tienen su realidad. En último término, el ser verdadero es lo divino mismo, cuya copia y expresión es el Logos. Todo lo que es se ha formado según su arquetipo. Por consiguiente, para Platón, todo lo perceptible por los sentidos, todo ser empírico, es sólo ser de segunda categoría, lo que, en cuanto es perceptible por los sentidos, perece y cambia. Sólo lo espiritual no perece. Esta rígida distinción entre el ser divino-espiritual y el ser perceptible sensiblemente, se ahondó, por influjo del oriente, en una oposición entre la materia y el espíritu. El pensamiento oriental es de tendencia esencialmente dualista. Postula siempre una oposición hostil entre el cielo y la tierra, entre el espíritu y la materia, entre el alma y el cuerpo. Si prescindimos del brahmanismo y de sus irradiaciones, estas ideas dualistas se fundamentaron y propagaron primeramente en la religión del parsismo. Cuando Alejandro Magno conquistó a Persia, este dualismo persa penetró también en el pensamiento griego. Así nació el «*helenismo*» o época helenística, cuya peculiaridad radica justamente en esta tensión hostil entre el espíritu y la materia. Según eso, el mundo sensible no es verdaderamente ser. Para el pensamiento masivo no había ya de ahí más que un paso para considerar lo que no es (οὐκ ὄν), como lo que no debe ser (μὴ ὄν). Entre Dios y el mundo, entre el espíritu y el cuerpo, no sólo existe diferencia, sino oposición y hasta contradicción. En el neoplatonismo, que era, desde luego, más bien religión que filosofía, se interpretaron estas ideas en el sentido de que el fin de toda aspiración del espíritu y de toda

educación consistía en desprenderse radicalmente de todo lo sensible, sobre todo en el éxtasis, y en imprimir en sí mismo lo puramente espiritual. Una corriente fuertemente antisensual, el llamado encratismo, se fue difundiendo, sobre todo en aquellos sectores que se sentían asqueados por los excesos de la desenfrenada sensualidad de la época. Cuando el cristianismo penetró en ellos, fué entendido, en su *ethos* sobre todo, encratísticamente, y docéticamente en su especulación. Puede decirse que la primera desviación de la predicación cristiana tuvo lugar en suelo helenístico, en el sentido de que se combatió la plena corporalidad del Señor, su ser sensible. Ya los escritos de San Juan (1 Ioh 1, 1; 4, 1; 2 Ioh 7) hubieron de habérselas con el docetismo. De ahí el cuidado del Evangelista en hacer resaltar que el Verbo se hizo carne. Para este gnosticismo docético, lo corporal pasaba por algo indigno del hombre. El evangelio de los egipcios, partiendo de estas ideas, no teme llamar a la mujer, en la que creía verse sobre todo la unión con la naturaleza, «vestidura de ignominia» (τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα). Esta consideración docética de Cristo era tanto más preferida por los gnósticos cuanto por su medio creían responder al reproche de los gentiles de que era locura hablar de un Dios crucificado.

La gnosis docética fue ya desde comienzos del cristianismo decididamente rechazada, ante todo por el *Verbum caro factum est* de San Juan. Todos los símbolos de la fe recalcan el verdadero nacimiento de Jesús de la Virgen María y su verdadera pasión y muerte. La antigua soteriología eclesiástica, tal como por vez primera fué formulada por San Pablo, supone la verdadera encarnación de Cristo y su verdadera muerte en la cruz. De los Padres apostólicos, fue San Ignacio de Antioquía quien particularmente señaló la corporalidad del Señor frente a los gnósticos judaizantes.

El docetismo recibió su forma más avanzada por obra de Marción, que de Sínope llegó a Roma el año 140 y allí fue ya excomulgado después de poco tiempo. Marción, partiendo de su dualismo, rechazaba, por una parte, todo el Antiguo Testamento, como obra del demiurgo malo; y por otra, para apoyar exegéticamente su docetismo, sólo admitía el evangelio de San Lucas por él expurgado y diez cartas de San Pablo —también expurgadas a fondo—. Cristo es para él la aparición del Dios bueno. Sólo tenía cuerpo aparente y el año 15 de Tiberio apareció como hombre perfecto. Sólo este cuerpo aparente fue crucificado. Ireneo y Ter-

tuliano, sobre todo, rechazaron con vehemencia estas fantásticas imaginaciones. Cuando en la Edad Media surgió otra vez el docetismo entre los albigenses y bogomilas fue de nuevo condenado por el concilio de Lyon en 1245 y por el de Viena del Delfinado, en 1211-12. El primer intento, pues, de solicitud para hacer compatible en Jesús lo divino con su estado humano de humildad, suprimiendo éste como pura apariencia, fue rechazado desde el comienzo del cristianismo. Con la misma decisión con que la conciencia creyente de la Iglesia mantuvo la verdadera divinidad del Señor, se adhirió también a su verdadera humanidad. Sólo ya por ese hecho, la imagen de Cristo fue arrancanda del sofocante dominio de las mitologías y teofanías paganas. Los dioses paganos hechos hombres habían absorbido todo lo humano en su divinidad. No eran un hombre-Dios, sino un Dios peregrino por la tierra, cuya figura humana era sólo apariencia. En contraste con ello, la fe cristiana ha sostenido que Cristo no es un Dios caminante por la tierra, sino un verdadero Dios-hombre.

La cristología del Logos-carne, de Arrio y Apolinar. El segundo ensayo para aproximarse a la solución de la cuestión que nos ocupa procedió de Arrio y Apolinar. Arrio, de la escuela de Luciano de Antioquía, consideraba al Logos como criatura del Padre. Pertenece, pues, a la categoría de las potencias creadas, aun cuando en su línea más alta. Como potencia creada está dispuesta y es capaz de convertirse en elemento esencial de la naturaleza, de entrar en la naturaleza humana como su más alta y noble facultad y venir así a ser una pieza de la naturaleza del hombre. Su concepto del Logos le daba a Arrio la base para explicar el misterio divino-humano de Cristo, en el sentido de que el Logos sustituiría al alma humana en la verdadera humanidad de Cristo, y precisamente el alma humana íntegra como principio de la vida psíquico-animal y de la vida espiritual. El Logos, según eso, no tomó en la encarnación la naturaleza humana íntegra, sino sólo la carne; lo somático (σάρξ, ἄψυχον σῶμα), no el alma humana. El hecho de la encarnación lo entendía, consiguientemente, Arrio como la animación del cuerpo por el Logos. El Dios-hombre consta de la carne humana y del Logos divino. El Logos, pues, no se hizo propiamente hombre, sino carne. Tan ingenua y ruda como su doctrina del Logos es también su explicación de la compenetración de Dios y del hombre en Cristo. Cristo es un semihombre y un semi-

diós, el monstruo que resulta de una síntesis. Arrio dejó sin explicar en qué medida, partiendo de su teoría, podían aún entenderse las claras manifestaciones de los Evangelios sobre la plena humanidad de Jesús y la doctrina paulina sobre el sentido redentor de su muerte; sin explicar, sobre todo, la cuestión de cómo pudo ser redimida nuestra alma, si el Verbo no unió consigo un alma puramente humana.

Una teoría incomparablemente más profunda sobre la unión de la humanidad y la divinidad en Cristo la formuló, partiendo del mismo esquema fundamental Logos-carne, Apolinar, obispo de Laodicea († 390). El fin de su epeculación era dar la forma más íntima posible a la unión de la verdadera divinidad y de la verdadera humanidad en Cristo, pues Apolinar reconocía ambas como verdaderos elementos constitutivos del mismo Cristo. La más íntima unión le parecía a él que se daba si la divinidad y la humanidad en Cristo se complementan en una sola naturaleza y esencia; si formaban, consiguientemente, una sola naturaleza divino-humana. Ahora bien — concluía Apolinar, apoyándose en Aristóteles —, dos naturalezas perfectas y completas no pueden unirse en tal unidad de naturaleza (δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται). Sólo pueden llegar a una coexistencia, no a una compenetración. Si, pues, ha de establecerse una verdadera unidad de naturaleza, sólo se podrá lograr recortando la naturaleza humana de Jesús, rompiéndola, como si dijéramos, por su punta. Cómo haya de entenderse esto más precisamente, Apolinar trataba de aclararlo con ayuda de la psicología tricotómica. Según ésta, hay que distinguir en el alma del hombre un alma sensible inferior (ψυχή, *anima sensitiva)* y un principio espiritual superior (πνεῦμα, νοῦς, *anima intellectiva)*. En la encarnación, esta alma espiritual fue sustituida por el Verbo. La encarnación se realiza por el hecho de que el Pneuma divino y la carne, privada de espíritu, pero animada, se funden en una unidad de naturaleza. Apolinar consideraba el Logos, de acuerdo con la tradición alejandrina influida por la Stoa, como el principio propiamente activo en la vida psíquica superior de Jesús, y, por ende, como la fuerza fundamental dominante y animadora aun de su humanidad. Sólo por su ser vegetativo y sensitivo está, consiguientemente, ligado Cristo a la tierra y a lo perecedero. Su pensar y querer espiritual era divino, la sabiduría y omnipotencia del Logos. Sólo tenía una conciencia: la divina. Así pues, Cristo es un «hombre celeste», en cuanto de la

Virgen tomó la carne, pero el espíritu lo tiene del Logos. Estos dos elementos se hallan entre sí como partes de un todo, y por ello justamente son a la par una sola naturaleza, una sola sustancia, una sola persona (μία φύσις, μία οὐσία, ἓν πρόσωπον), expresiones aproximadamente idénticas para Apolinar. Es, sin embargo, el Logos absolutamente el que domina todos los movimientos vitales de Cristo. En este sentido habla Apolinar «de la única naturaleza del Dios-Logos hecho carne», expresión de que echará mano más tarde San Cirilo, aplicándola en sentido algo diverso. Sólo de esta manera creía Apolinar poder poner a salvo la unidad de la figura de Cristo y evitar en su conciencia personal una escisión en divina y humana. Por otra parte, sólo de esta manera le parecía que la redención del hombre quedaba cierta y segura. Porque si Cristo hubiera también tenido entendimiento y voluntad puramente humanos, no se le podría negar el libre albedrío. Cristo, consiguientemente, hubiera debido tener también la libertad de pecar. Con lo que habría desaparecido toda la certeza de la redención, tal como, según Pablo y Juan, existía desde toda la eternidad en los designios de Dios. Porque dependería, a la postre, del libre «sí» del entedimiento y de la voluntad humana de Jesús, es decir, de algo contingente. La economía redentora, señaladamente el misterio de la encarnación, hubiera estado pendiente de la voluntad de la humanidad de Jesús. Y esto hubiera sido indigno de Dios y su sabiduría.

La teoría apolinarista se distingue, con ventaja, de la de Arrio en que reconoce en Cristo no sólo la carne humana, sino también un alma humana. Pero al negar a esta alma precisamente el principio espiritual dirigente, el νοῦς, no puede ya hablarse de una naturaleza plenamente humana en Cristo. Para lograr una unidad real de naturaleza en Cristo, Apolinar desnaturaliza la humanidad de Jesús. Ésta quedaba siempre algo inacabado, un fragmento; en el fondo, ya no era más que lo que tienen también los animales. Era un alma de animal. Toda dignidad y elevación de la humanidad de Cristo estaba amenazada de manera extrema. ¿Qué hubiera tenido ya que decir a los hombres el ejemplo de Cristo, si tras sus actos no estaba la voluntad humana que lucha y combate, sino la voluntad santísima del Logos? Y ¿cómo hubiera podido ser redimida la más íntima voluntad del hombre, si la voluntad misma de Cristo no era humana, sino divina? Siempre fue y sigue siendo un axioma de soteriología que *quod non est assumptum, non est sanatum*. Si el pleno pensar y querer del hombre no fue asumido

en la persona divina, tampoco podía, por ese lado, experimentar purificación ni curación objetiva alguna. Puede decirse que «las dos formas heréticas de la cristología del Logos-carne, el arrianismo y el apolinarismo, significan, sin duda, la más seria y peligrosa invasión de ideas helenísticas en la concepción tradicional de Cristo» (*Das Konzil von Chalkedon*, I, p. 118). En el apolinarismo se anuncian ya los primeros gérmenes del monofisitismo posterior, que extendió sobre la imagen de Cristo el dorado de lo divino con tal profusión, que desaparecieron totalmente los rasgos humanos del Señor, y Cristo volvió a perderse entre las figuras mitológicas del paganismo.

La batalla contra el apolinarismo no podía darse desde la teología alejandrina. Aun en el gran Atanasio pasaba tan a segundo término el alma humana de Jesús, que en ninguna parte es ésta objeto de una expresa confesión teológica. Atanasio reconoce y venera de manera tan exclusiva en el Verbo el prototipo del alma humana, que, en esta manera de ver, la copia del Verbo, que es el alma humana de Cristo, queda relegada completamente a segundo término. El Logos mismo aparece como principio motor y vivificante del cuerpo de Cristo, como la fuente física de todos sus actos vitales. En forma más moderada que Apolinar, Atanasio permanece también ligado al esquema Logos-carne. Nada esencial se cambió en ese esquema a la aparición del apolinarismo. Es más, puede decirse que la Iglesia oriental no perdió nunca del todo posteriormente su adherencia a él.

La superación del apolinarismo fue la magna hazaña de la escuela teológica antioquena que se desenvolvió justamente en su lucha contra él. Al esquema Logos-carne, la escuela antioquena opone la cristología del Logos-hombre. Eustacio de Antioquía y Teodoro de Mopsuesta tuvieron en esto el mérito principal, si bien al marcar con demasiada fuerza el contraste corrieron el peligro de preparar el camino a una teología de separación, que había de desembocar, consecuentemente, en el nestorianismo. Como quiera, dando al alma de Cristo su puesto teológico, es decir, que sin ella no es posible la redención del pecado que al alma humana está precisamente adherido, los antioquenos lograron demostrar la insuficiencia de toda teología arriana o apolinarista del Logos-carne.

El apolinarismo fue condenado en los sínodos de Alejandría y de Roma. Su condenación solemne la expresó el primer concilio

de Constantinopla el año 381 (Dz 86). Desde entonces, la teología eclesiástica recalca expresamente que Dios se hizo carne *mediante anima*, por medio del alma humana, y no, por tanto, en lugar de ella. La condenación del apolinarismo llevaba en germen la del monofisitismo, monotelismo y monoenergismo, desarrollados y condenados más adelante.

En la terminología siguió, ciertamente, en uso la expresión «encarnación». Dídimo el ciego, particularmente, la empleó en la primera época tan frecuente y descuidadamente, que estaría uno tentado a ponerle en la proximidad de Apolinar. También San Agustín gusta de hablar de la *caro Christi*, pero, por carne de Cristo, entiende constantemente la humanidad entera de Jesús. La primera escolástica permaneció fiel a este uso agustiniano. La alta escolástica, en cambio, prefirió la expresión inequívoca «hacerse hombre». Por eso, a partir de la escolástica incipiente, ya no se habló solamente de una *assumptio carnis*, sino de la *assumptio carnis et animae, i. e. hominis*: «Asunción de la carne y del alma, es decir, del hombre». Las controversias con Apolinar habían aclarado en el terreno dogmático este punto: En Cristo está la divinidad y la plena y perfecta humanidad. Esta humanidad posee su plena conciencia propia, su peculiar espiritualidad humana. En ningún sentido queda sustituida por el Logos. La unidad de divinidad y humanidad en Cristo no puede determinar en Él desnaturalización ni expoliación alguna de lo humano. Desde este momento quedaba abierto el camino a la idea de que la unión de la divinidad y de la humanidad en Cristo sólo podía tener lugar según la persona, no según la naturaleza. No es posible que las fuerzas divinas inunden, por decirlo así, con necesidad de naturaleza, la humanidad de Cristo y la divinicen. La naturaleza humana de Cristo permanece más bien completamente íntegra después de la unión. Lo que el Logos, pues, comunica a la naturaleza humana de Cristo sólo puede ser su personalidad, la perseidad —el ser *per se*—, la subsistencia. Esta consecuencia, realmente, solo las luchas monofisíticas la sacaron a plena luz. El problema planteado por los monofisitas era el siguiente: Si Cristo es verdadero Dios y hombre entero en cuerpo y alma; si, consiguientemente, ambos componentes de su ser, el divino y el humano, permanecen íntegros, ¿cómo puede surgir de estos componentes de diversa especie una unidad de persona, el solo Cristo, *unus Christus*, y cómo hay que entender más precisamente esta persona única?

La cristología en las escuelas antioquena y alejandrina. Toda la antigua controversia cristológica, como es fácil ver ya por las anteriores explicaciones, fue sostenida por dos escuelas teológicas: la alejandrina y la antioquena. Ésta estaba orientada hacia el dato de experiencia, es decir, era de tendencia histórica y positiva; la otra se inclinaba a una especulación metafísico-contemplativa. Si los antioquenos buscaban levantarse del mundo de la experiencia a lo divino, los alejandrinos se esforzaban por comprender el mundo del acontecer histórico partiendo de Dios. Su especulación no iba, como la de los antioquenos, de abajo arriba, sino de arriba abajo.

Esta diferencia característica de las dos escuelas se puso tanto más de manifiesto cuanto más decididamente pasó a primer plano la cuestión sobre la manera de unirse en Cristo la divinidad y la humanidad. Los antioquenos partían de la aparición histórica de Jesús: Cristo apareció como hombre perfecto y entero en una conciencia personal humana. La polémica con Apolinar había establecido claramente que Cristo no poseía sólo conciencia personal divina, sino también conciencia humana. De donde concluían: luego Cristo tenía también un yo humano. El problema, consiguientemente, se planteaba así: Si el yo humano en Cristo es un dato histórico y hasta un dato previo, ¿cómo puede unirse el yo divino del Señor con este yo humano? Este planteamiento del problema llevaba de antemano consigo el peligro de concluir, de la peculiaridad de la conciencia humana, la existencia de un yo humano independiente, y destruir así la unidad personal de Cristo. Para la mentalidad antioquena, era natural la tentación de considerar la unión entre la divinidad y la humanidad de Cristo no como íntima y sustancial, sino externa y accidental. El yo humano coexistía, desde ese momento, junto al yo divino. Su unidad no es física, sino moral. No es esencial, sino voluntaria: una mera relación mutua (ἕνωσις σχετική) que resulta de la proximidad amorosa del yo divino y del humano y que necesita ser renovada constantemente. En Cristo, pues, tiene lugar un continuado intercambio de amor, un permanente movimiento de amor entre el yo divino del Logos y el yo humano. La continua unión amorosa (συνάφεια) levanta, además, el yo humano a Hijo de Dios. En Cristo hay, pues, dos hijos de Dios: el natural y el adoptivo. María sólo dio a luz a este hijo adoptivo. De ahí que no pueda llamársela madre de Dios en sentido estricto, sino sólo madre de Cristo, siquiera estas consecuencias sólo fueron claramente vistas y expre-

samente sacadas en el curso de las controversias. El haber condenado la Iglesia el arrianismo y apolinarismo que pretendían demostrar una unión natural entre la divinidad y la humanidad de Cristo, parecía favorecer la doctrina antioquena acerca de la *unio caritatis*. Y así se explica que Nestorio, patriarca de Constantinopla, creía con la mejor buena fe mantenerse en el pensamiento ortodoxo al encomendar al presbítero Anastasio llevar las ideas antioquenas al púlpito y propagarlas entre el pueblo.

El nestorianismo. Por medio de esta popularización, esas ideas se volvieron naturalmente más masivas y groseras de lo que originariamente habían sido pensadas. Tal sucedió sobre todo por las consecuencias que el predicador creyó deber deducir de la teoría de los dos hijos de Dios. Según eso, habría que separar rigurosamente en Cristo las propiedades y actividades del Yo divino y del yo humano. No sería lícito llamar Dios a Cristo sin más distinción y adorarle como a tal. Sólo el Logos es verdadero Dios en Cristo. No se daría, por ende, la comunicación de idiomas. Tampoco habría que considerar a María como madre de Dios. María sería *Christotokos*, no *Theotokos* —la que dió a luz a Cristo, no la que dió a luz a Dios—. Justamente esta última consecuencia proyectó un claro foco de luz sobre la teoría de los dos hijos de Dios. Esa teoría apareció entonces en el más vivo contraste con la conciencia cristiana, que había siempre venerado en María a la bendita entre las mujeres, cuyo fruto había sido el Cristo entero y no solamente su yo humano. En la teología siempre se había designado a María, desde Orígenes, como a madre de Dios. El dualismo de Cristo, la íntima escisión de su ser, se presentaba como preñado de peligro. Cristo aparecía como un ser doble, como un santuario ambulante, en que el sumo sacerdote humano adoraba a su Dios. Ya no era el Cristo de Juan y de Pablo y tampoco era el poderoso, maravillosamente fuerte «yo» de los sinópticos que hoy moría en la cruz y pasado mañana resucitaba. Por sus más hondas conexiones dogmático-históricas, el nestorianismo llevaba a la más inmediata proximidad de los monarquianos dinamistas, señaladamente a un Pablo de Samosata, que había volatilizado la figura histórica de Cristo en un personaje puramente humano.

Era comprensible que Nestorio suscitara por ello la protesta de la escuela alejandrina, cuya particularidad, desde Clemente Alejandrino, había precisamente consistido en considerar al Logos

como el principio unificante y animador inmediato del obrar humano de Cristo. De ahí que esta escuela no consideraba primeramente a Cristo por su aparición externa humana, sino según su dignidad interna, sólo a la fe accesible y según su relación esencial con Dios. El problema, por tanto, se planteaba así: Si Cristo es verdadero Dios, ¿cómo puede su divinidad asumir la naturaleza humana, sin poner en peligro la integridad de esa misma naturaleza? Pero si, planteado así el problema, queda indubitablemente asegurada la unidad de persona en Cristo, quedaba, por otra parte, fatalmente mutilada la naturaleza humana en su ámbito de acción. Mientras los alejandrinos, desde su punto de partida tendían a exagerar la unidad de persona en Cristo en una unidad de naturaleza, los antioquenos estaban expuestos a dilatar la dualidad de naturalezas en dualidad de personas. Es muy natural que el mismo San Cirilo, en los comienzos de su especulación tomara por base el esquema tradicional del Logos-carne y que hasta se valiera, sin escrúpulo, de fórmulas apolinaristas. Sólo en el curso de las controversias con Nestorio reconoció que la teología alejandrina, por su parte, tampoco ponía suficientemente de relieve la peculiar importancia del alma humana y de sus operaciones. De ahí que la aportación propia de su especulación consistió en haber unido los conocimientos de la escuela antioquena con las opiniones alejandrinas y haber creado así una base suficientemente clara para el ulterior desenvolvimiento correcto de las verdades cristológicas.

Lo característico de la especulación de San Cirilo puede resumirse en estos puntos: El movimiento de la encarnación partió no de lo humano, sino de lo divino. No se hizo Verbo el hombre Cristo, pues esto sería una apoteosis a la manera de las mitologías paganas, sino que fue el Verbo quien se hizo hombre. El sujeto de unión es solamente el yo-Logos. De ahí que sólo pueda hablarse de un Yo único en Cristo, del Yo divino del Logos. Aun después de la encarnación hay solamente un Yo en Cristo: «Uno solo y el mismo es Cristo». Este Logos ha hecho suya la naturaleza humana, de tal manera que le pertenece de modo físico (ἕνωσις φυσική); por lo tanto, esencialmente, no, por ejemplo, en virtud de la acción moral de la fe y de la caridad por parte de la misma naturaleza humana. La unión de Dios y del hombre se cumplió de una vez para siempre por el hecho de la encarnación. No estriba, pues en la libre voluntad o en una acción moral. —

Como se ve, la fórmula ciriliana ἕνωσις φυσική no puede tomarse en el sentido del monofisitismo posterior, como si la unión de las dos naturalezas tuviera lugar *secundum naturam divinam* y todos los atributos de la naturaleza divina se desbordaran de suyo sobre la humanidad de Cristo y absorbieran completamente cuanto en Él hay de humano. La fórmula quiere más bien decir que la unión no es accidental y puramente voluntaria, que sólo se estableciera por actos libres de la naturaleza humana. No. Es una unión permanente, única, establecida por el solo hecho de la encarnación. El yo-Logos no es, pues, el resultado, sino el principio permanente de la unión. Ésta se cumplió ya antes de toda acción moral de que Cristo fuera capaz, y es tan íntima que lo divino y humano en Cristo sólo ideal o teóricamente pueden separarse. En realidad, es uno solo y mismo Yo divino el que realiza no sólo los actos divinos, sino también los humanos, de suerte que de Cristo pueden predicarse igualmente acciones divinas y humanas. Se da, por ende, una comunicación de idiomas. Del Yo en Cristo que toma su nombre de la naturaleza divina se pueden predicar actos humanos, y del Yo en Cristo que se designa por la naturaleza humana se pueden afirmar actos divinos. Puedo, pues, confesar: el Logos divino se ha hecho hombre y ha padecido, con la misma razón con que puedo aseverar: el crucificado es el príncipe de la vida Podemos decir esto porque el sujeto de quien se dicen estos predicados es siempre uno y el mismo: el yo de Verbo eterno. Por eso justamente no sólo se ha de adorar al Logos en Cristo, sino a Cristo entero, aun su humanidad, pues esta humanidad pertenece al Verbo y no puede separarse de él. Y por eso justamente también es María verdadera madre de Dios, puesto que el ser viviente que ella dio a luz es el Hijo de Dios hecho hombre.

La fuerte acentuación de la ἕνωσις φυσική en el sentido descrito, que Cirilo debió, indudablemente, a la tradición alejandrina, pone la imagen de Cristo a cubierto de toda división, y hace resaltar con energía el fondo absolutamente divino de la vida de Cristo, el hecho potente de ser Dios mismo, la segunda persona divina, el sujeto propio de todos los atributos y fuerzas, humanas y sobrehumanas, del Señor. Sólo ahora logra una clara concepción espiritual y luminosa expresión el *Verbum caro factum est* de San Juan y la convicción de la fe de que el solo y mismo Jesús histórico es a la par el Hijo del Dios vivo.

En realidad, todavía no se ha pronunciado la palabra liberadora, a saber, que la unión no es una unión según la naturaleza, sino según la persona. La clara distinción entre naturaleza y persona, la afirmación de que la personalidad no es elemento esencial de la naturaleza, sino que puede ser sustraída a la naturaleza, y, consiguientemente, es concebible y real que en Cristo se dé ciertamente una naturaleza humana, pero no una persona humana; esta clara distinción, decimos, entre naturaleza y persona no fue todavía intentada por Cirilo. De ahí que siguiera surgiendo reiteradamente la sospecha de que, en el fondo, los alejandrinos enseñaban la asunción de la naturaleza humana en la divina y que, consiguientemente, la naturaleza divina podía asumir y absorber en sí los atributos y facultades humanas. Esta posibilidad fue tenida en cuenta por los monofisitas posteriores.

Cirilo, después de un sínodo de Alejandría, lanzó, por encargo del Papa, doce anatematismos contra los errores de Nestorio. Todavía en el mismo año (429) el papa Celestino condenó también el nestorianismo en un sínodo de Roma. Como Nestorio no se quiso someter y en doce contraanatematismos tachaba a Cirilo de apolinarismo, el emperador Teodosio II convocó el año 431 un Concilio general en Éfeso. Bajo la presidencia de Cirilo fue condenado de nuevo el nestorianismo y se definió la doctrina eclesiástica según la fórmula de Cirilo. Nestorio y sus partidarios se sintieron molestos por la forma poco caritativa e impetuosa con que Cirilo apremiaba para la decisión de la cuestión antes de que hubieran llegado los nestorianos. Está fuera de duda que Cirilo no procedió de manera abnegada y desinteresada, sino que complicó la lucha dogmática con intereses personales y con su particular enemistad contra Nestorio. Así las oposiciones siguieron en pie. Sólo en el año 433 se adhirió la Iglesia de Oriente al símbolo de Antioquía, el llamado *Symbolum Ephesinum*, que llamaba a María *theotokos*, pero enseñaba, por otra parte, una unión, sin mezcla, de la divinidad y de la humanidad en Cristo. La humanidad no recibe, por su asunción en el Verbo, los atributos y poderes de la naturaleza divina, sino que permanece íntegra humanidad. La fórmula equívoca, que procedía de Apolinar y había sido aceptada por Cirilo, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, no fue admitida en el símbolo. Sin embargo, Cirilo reconoció este símbolo redactado por antioquenos, porque representaba un discreto equilibrio entre las dos tendencias.

La aportación esencial de la contienda antinestoriana fue haber establecido que no hay en Cristo doble yo, sino uno solo, el yo del Logos, de la segunda persona divina. La humanidad del Señor está unida de manera esencial y permanente con este yo del Logos y tan íntimamente que todos los actos humanos de Cristo son a la vez actos del Logos. Cristo no puede pensar ni hacer absolutamente nada que no pertenezca a su yo del Logos.

El monofisitismo. Como después de la muerte de Cirilo resucitó el viejo esquema del Logos-carne en su forma rígida, sus partidarios sostuvieron que las decisiones del concilio de Éfeso necesitaban corrección. Portavoz en la nueva contienda que se encendía fue primeramente Eutiques, archimandrita de un convento cerca de Constantinopla. Eutiques aceptó las fórmulas de Cirilo y las explicó en el sentido de que, en virtud de la encarnación, la divinidad y la humanidad de Cristo se fundieron en una sola φύσις, en la sola naturaleza divina. La vieja cristología apolinarista del Logos-carne, que propiamente debió haber quedado superada por la teología antioquena y por la fórmula de unidad del año 433, aceptada por el mismo Cirilo, llevó a Eutiques a la opinión de que, por la encarnación, resulta una «mezcla» (κρᾶσις, σύγκρασις), en que la naturaleza humana queda de todo en todo absorbida por la divina. Pusiéronse de su parte, sobre todo, los alejandrinos; así, el violento patriarca Dioscuro, que en el llamado «sínodo de los ladrones», de Éfeso, defendió las fórmulas de Eutiques frente al patriarca ortodoxo de Contantinopla, Flaviano, y contra la carta dogmática del papa León I al mismo Flaviano. El concilio convocado seguidamente en Calcedonia el año 451 aceptó la carta dogmática del papa León y rechazó toda interpretación monofisita del Efesino. Como el concilio Niceno había confesado a Cristo consustancial con el Padre (ὁμοούσιος τῷ πατρί), así el de Calcedonia lo confesaba, con la misma energía, consustancial con nosotros: ὁμοούσιος ἡμῖν. Cristo es también consustancial con nosotros. Es nuestro hermano. No deben, ciertamente, separarse las dos naturalezas en Cristo a la manera nestoriana. El Logos es siempre en Cristo el principio de unidad. El Dios humanado es uno y el mismo Señor sin división (ἀδιαιρέτως), sin separación (ἀχωρίστως). El nestorianismo sigue, por ende, condenado. Pero, por otra parte, tampoco pueden confundirse entre sí las dos naturalezas en Cristo. Ambas permanecen más bien sin cambio (ἀτρέπτως), sin confu-

sión (ἀσυγχύτως), en mutua coexistencia. La peculiaridad de cada naturaleza se conserva aún después de la encarnación, si bien unidas en una sola persona. Cristo no es, pues, un hombre divinizado, sino un Dios-hombre (Dz 148).

Como se ve, la importancia del concilio Calcedonense consiste en haber de nuevo encarecido, frente al monofisitismo amenazador, desencadenado por las controversias antinestorianas, la antigua fe de la Iglesia en la plena humanidad de Jesús. Con eso se rechazaron las peligrosas consecuencias que se habían sacado del Concilio efesino, o de algunas fórmulas de San Cirilo. Como Dios-hombre, Cristo es el mediador entre el cielo y la tierra, entre Dios y el hombre, no sólo en cuanto a su misión y actividad sino también en toda su aparición divino-humana. Cristo cae no sólo del lado de Dios, sino también del de los hombres.

Leoncio y Boecio. Pero si es cierto que el concilio de Calcedonia tuvo importancia para mantener en su recto cauce la doctrina de la Iglesia, no ofreció, sin embargo, una solución positiva y exhaustiva de la cuestión anteriormente planteada sobre la manera de hacerse la unión de las dos naturalezas en Cristo. Su obra fue antes bien defensiva que constructiva. Para el pensamiento especulativo se levantaba firme, sin ambages ni componendas, la verdad de que Cristo es un ser único. Cristo no es otra cosa que el Logos mismo. La naturaleza humana fue asumida en este Logos, pero no fue por Él absorbida. Aun después de la encarnación, Cristo sigue siendo hombre perfecto e íntegro. Al recalcar el Calcedonense, precisamente, esta última verdad, el antiguo problema se tornó más apremiante: ¿Cómo puede ser Cristo hombre perfecto e íntegro, si su naturaleza no subsiste por sí, sino sólo en el Logos? ¿Cómo puede resultar un Cristo único de la unión de la naturaleza humana íntegra y de la naturaleza divina también íntegra? ¿Cuál es el punto de unión entre el Yo divino en Cristo y su naturaleza humana? Cierto que las fórmulas del concilio distinguen ahora entre φύσις (naturaleza) e ὑπόστασις (πρόσωπον) (persona), conceptos que antes fueron reiteradamente confundidos, sobre todo por los alejandrinos; pero el concilio no se metió a declarar teóricamente con más precisión en qué radicara la diferencia entre naturaleza y persona. Esta declaración estaba, evidentemente, más allá de las posibilidades de los padres del concilio. Los que trajeron claridad en esta cuestión fueron el teólogo Leon-

cio de Constantinopla y el filósofo occidental Boecio. Analizando con precisión los conceptos, distinguieron entre naturaleza y persona y expusieron que la personalidad puede desligarse y suprimirse de la naturaleza, y que puede, consiguientemente, concebirse que el Logos, como principio creador, sea juntamente sujeto de la naturaleza humana. Leoncio y Boecio distinguen ahora la noción de naturaleza y esencia (οὐσία, φύσις) del concepto de persona (ὑπόστασις, πρόσωπον). Persona es lo que da a la naturaleza el ser *per se*, su perseidad, su subsistencia. De acuerdo con esta terminología, en el concilio de 553 fue definida la unión según la *hypóstasis* (unión hipostática: ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν). Ya los concilios de Éfeso y Calcedonia habían ciertamente empleado la palabra *hypóstasis*, pero no la habían distinguido con precisión de la idea de *physis* o naturaleza. La carta dogmática de San León Magno, siguiendo a Tertuliano, había enseñado expresamente: Una sola persona en dos naturalezas (*una persona in utraque natura*). La *hypóstasis*, desde este momento, designaba exclusivamente la persona, el yo en Cristo. La doctrina eclesiástica se formulaba, según eso, de esta manera: El principio de unidad de las dos naturalezas no es la naturaleza sino la persona divina, la segunda persona de la Trinidad. Su unión es estrictamente hipostática, es decir, no significa la comunicación de la naturaleza divina y sus atributos a la humanidad del Señor, sino sólo la comunicación de la personalidad, de la subsistencia. La naturaleza del hombre perfecta e íntegra se pertenece de ley ordinaria a sí misma; pero la naturaleza humana de Cristo pertenece al Verbo eterno. Pierde, por tanto, su independencia frente al principio divino superior. O por mejor decir, al perder su perseidad[1] puramente humana, es tomada y sustentada por otra muy superior subsistencia, que es la divina (ὑπόστασις).

El monotelismo y monoenergismo. Como quiera que esta clara terminología no fue creada hasta el siglo VI, se comprende que hasta entonces surgieran una y otra vez nuevas malas inteligencias y herejías. No sólo por largo tiempo no estuvo todavía muerto el monofisitismo, sino que tomaba actitudes cada vez más apasionadas y se propagaba en proliferación ilimitada de sectas; hasta en

[1] La Real Academia admite en su diccionario «aseidad», de *a se*, de la misma manera está formada «perseidad», de *per se* (nota del traductor).

sectores ortodoxos seguía teniendo partidarios clandestinos, que buscaban una fórmula para conciliar el credo de la Iglesia con sus propias convicciones. Muchas veces, a la verdad, eran más bien diferencias de fórmula que de realidad lo que separaba a los partidarios de Calcedonia y a sus adversarios monofisitas. Consideraciones políticas contribuyeron también a apoyar estas tentativas de aproximación al monofisitismo, desde que el emperador Heraclio hubo conquistado Armenia y Siria, de credo monofisita. Lo que más particularmente escandalizaba a los creyentes monofisitas era la dualidad de voluntad en Jesús, como había de deducirse del concilio de Calcedonia. Como antaño creyera Apolinar, se creía ahora que todo el dogma de la redención se ponía en peligro, si Cristo poseía libre voluntad y libre obrar humano. Teníase desde ese momento por ineludible la consecuencia de que Cristo, con libre voluntad humana, podía rebelarse contra la voluntad divina y pecar y frustrar así nuestra redención. El patriarca de Constantinopla, Sergio, de tendencias monofisitas, creía eliminar este inconveniente reconociendo en Cristo sólo una voluntad y una operación (ἓν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια). La consecuencia inmediata era que la voluntad humana de Jesús y, por tanto, también su naturaleza humana, sólo en potencia, por disposición, era algo independiente y dotado de propia actividad. En la realidad, *in actu*, coincidía con la voluntad divina. En este sentido podía hablarse de la voluntad única del Señor (ἓν θέλημα). Lo que en Cristo es, de hecho, activo, sería sólo el Logos divino y su operación. Ésta obraría no por la propiedad y libertad de la naturaleza humana, sino por su propia fuerza divina, y obraría tan poderosamente que el querer potencial humano quedaría *in actu* completamente asumido y absorbido por el querer divino.

No es éste el lugar indicado para hablar de las violentas luchas que desencadenó esta fórmula de unión, recomendada, por razones políticas, por el mismo poder civil. El papa Honorio no caló en el fondo de la cuestión y creyó falsamente que se trataba sólo de si Cristo podía acaso abusar de su voluntad humana y oponerla a la divina, como si Sergio no hubiera querido afirmar otra cosa que lo que se cae de su peso, a saber, que la voluntad humana y la divina no podían jamás hallarse en hostilidad. Honorio, pues, sólo tenía en cuenta la unidad moral y de hecho, en las dos voluntades, no su unidad natural, como Sergio lo había pensado. De ahí que en su carta a Sergio hablara de «una sola voluntad de

nuestro Señor Jesucristo». Pareció por un momento que, por el camino de este monoenergismo, volvía a penetrar en la Iglesia el antiguo monofisitismo. La situación se salvó gracias a dos monjes: Sofronio, más tarde patriarca de Jerusalén, y el sabio abad Máximo, Confesor. Ya en un sínodo laterano del año 649 rechazó solemnemente la Iglesia romana, por medio del papa Martín I, el monotelismo, y el VI concilio general de Constantinopla (680-81), confirmado por el papa Agatón, lo señalaba como herejía y excomulgaba no sólo a los autores propios del error, particularmente a Sergio, sino también a sus «favorecedores», sobre todo, por ende, al papa Honorio. La confesión solemne fue redactada de acuerdo con la carta dogmática del papa Agatón: «Y predicamos igualmente en Él dos voluntades naturales o quereres y dos operaciones naturales (δύο φυσικὰ θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας, *duas naturales voluntates et duas naturales operationes)*, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los Santos Padres, y dos voluntades, no contrarias —¡Dios nos libre!—, como dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue a la divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella (Dz 291). Con esta definición quedaba a salvo lo mismo la dualidad de voluntades en Cristo que su unidad moral.

Al enseñar el concilio en Cristo no sólo dos voluntades, sino también dos operaciones naturales, quedaba de nuevo confirmada y asegurada en sus consecuencias la definición del Calcedonense de que, aun después de la encarnación, cada una de las dos naturalezas permanece en lo que le es propio *(salva proprietate utriusque naturae)*. No sólo las dos naturalezas; también sus dos modos de obrar permanecen en Cristo inconfusos. No es que la naturaleza humana, bajo el predominio de la divina, lleve ya sólo una triste existencia como disposición potencial. No. La voluntad humana es, antes bien, independiente, autónoma, instrumento del Verbo con facultades propias y que sigue sus propias leyes psíquicas. El querer humano conserva su libertad. Como nuestra voluntad no es violentada por la gracia, tampoco la voluntad humana de Cristo lo es por la divina.

La aportación de la contienda monotelítica a la cristología está, sobre todo, en haber establecido que la unión de la naturaleza humana con el yo divino no despoja la naturaleza humana en ningún aspecto, sino que la deja como es y la conserva en su propiedad

(proprietas) hasta el último acto de la voluntad. Las leyes, por ende, de la fisiología y psicología, según las cuales se desenvuelve el obrar humano, conservan en la imagen del Cristo de la fe todo su derecho y vigencia. No sería sólo herético y apolinarista identificar el pensamiento y vida espiritual del Señor con la eterna razón divina; sería también herético considerar su voluntad y libre albedrío como un querer divino y omnipotente. Las determinaciones de la voluntad de Jesús llevan en sí la particularidad humana, en el sentido de que están inspiradas por un entendimiento puramente humano y ejecutadas con humana libertad. Cristo no es, por tanto, un milagro ambulante, que sólo aparentemente realizara actos humanos, pero que en realidad sólo obrara divinamente. No es ciertamente sólo hombre. Porque es Dios-hombre, la unión de su obrar y querer humano con el divino es incomparablemente más íntima que en nosotros. Es una unión personal y permanente. Una de las cuestiones más difíciles, pero a la par de las más atrayentes de una psicología inteligente, es la de rastrear las misteriosas relaciones del querer humano y del divino en Cristo y la descripción de su compenetración y coexistencia.

Adopcianismo. Con la definición conciliar del año 681 quedaron en lo esencial conclusas las controversias cristológicas. Sólo el viejo nestorianismo volvió nuevamente, de forma esporádica, a flamear en suelo occidental. Primero en el siglo VIII, en España, bajo la forma del llamado adopcianismo. Según éste, Jesús, en su naturaleza humana, sólo habría de ser tenido por hijo impropio, por hijo adoptivo de Dios, como hijo de Dios por gracia. Un sínodo de Francfort del año 794 rechazó este error en presencia del legado del papa Adriano I, apoyándose en que también la naturaleza humana del Señor tiene por sujeto un yo divino, la segunda persona de la Trinidad. En el siglo XIX se levantó un nestorianismo semejante, en forma moderna, con la teoría de Antonio Günther († 1863). Según Günther, habría que distinguir en Cristo una doble conciencia, la divina y la humana. Esta afirmación es tan ciertamente exacta como falso el supuesto de que la esencia de la persona se concluye sin reservas en esa conciencia. Lo que hace persona a una persona sería no la subsistencia, sino el darse cuenta de esa subsistencia, es decir, la conciencia. De la prêmisa de que la conciencia es la que forma la persona y de que haya, por otra

parte, de mantenerse en Cristo dos conciencias, Günther llegaba a la conclusión de que deben admitirse en Cristo dos personas: una, en potencia, humana, y otra, en acto, divina. La humana, al despertar de la razón, se uniría libre y conscientemente con la divina hasta unificarse con ella y formar una unidad moral y dinámica. Sólo en el sentido de esta unidad dinámico-moral se podrá hablar de unidad de persona en Cristo.

Los puntos de contacto de esta teoría con Nestorio eran demasiado patentes para que el magisterio de la Iglesia pudiera callar sobre ello. Si la conciencia es la que forma la persona, habría también en Cristo dos personas en el sentido de Nestorio. Así pues, el papa Pío IX condenó también el nestorianismo güntheriano (Dz 1655).

Desde Günther no se han dado ya en la teología eclesiástica luchas serias. Lo cual, ciertamente, no quiere decir que no se hayan dado ya más problemas cristológicos. Como hemos visto, la actitud del magisterio de la Iglesia en las cuestiones que surgieron en la cristología, ha sido puramente defensiva. El carisma del magisterio eclesiástico consiste, en efecto, en guardar sin error el depósito tradicional. De ahí que toda falsa interpretación, toda desfiguración de la auténtica imagen de Cristo sea rechazada. Pero la Iglesia evitó dar una solución positiva de las cuestiones debatidas, señaladamente del problema sobre qué haya de entenderse propiamente por personalidad en Cristo y, consiguientemente, en qué consista la función personificante del Verbo. Aun hoy día no están de acuerdo los teólogos sobre esa cuestión. Más adelante hablaremos de ello. La exposición de las contiendas cristológicas tenía sólo que mostrarnos la tierra firme, en que hemos de movernos, para trazar una imagen de Cristo conforme a la fe de la Iglesia, aquella imagen dogmática, por ende, que es la única que ha tenido vigencia en la historia y la única también que ha hecho historia. Esa imagen tenemos que trazarla y preservarla juntamente de caprichosas interpretaciones.

3. *La imagen de Cristo en la teología acatólica*

Mientras la teología católica, en sus tentativas por penetrar cada vez más a fondo la esencia de Cristo, se orientó en todo momento en la fe y la doctrina de la Iglesia, la teología protestante recibió, sí, en sus comienzos esta imagen del Cristo de la fe; pero desde la época de la Ilustración cayó víctima de tendencias racionalistas y disolventes. Por múltiples maneras se buscaba en estos sectores ilustrados eliminar del credo cristiano la fe en la divinidad de Cristo. Unos querían que Jesús pasara sólo por el hombre ideal; otros disolvían absolutamente su figura en lo mitológico. La cuestión de si Cristo es verdaderamente Hijo de Dios, no se planteó ya siquiera. Lo único que interesaba ya explicar era el modo como esta fe, imposible, había podido surgir en las comunidades cristianas. Se buscaba particularmente la solución al problema escatológico que plantean las manifestaciones de Jesús, no en la tensión de relaciones entre las naturalezas humana y divina de Jesús y en lo peculiar de su conciencia mesiánica, sino en errores de la época, en que también habría Él caído, o en las explicaciones de la moderna filosofía existencial, que dejan en realidad sin contenido el mensaje de Cristo.

El planteamiento de la cuestión cristológica de la teología acatólica moderna ha partido del supuesto de la Ilustración de que la divinidad de Jesús, la figura del Dios-hombre, es imposible *a priori* y, consiguientemente, anhistórica, por repugnar a toda analogía de la experiencia y que, como novedad irrumpente, como milagro absoluto, destruye todas las conexiones de las series causales. La cuestión, por tanto, de si Cristo es Dios, no puede *a priori* ser objeto de investigación histórica. Pertenece más bien al reino de la fe subjetiva. Auténtico tema de la investigación histórica, sólo podría serlo el problema de cómo pueda explicarse la aparición entre los hombres de la fe en la divinidad

de Cristo, es decir, cuáles son las raíces históricas de la fe en Cristo.

D. F. Strauss, por influjo de Hegel y siguiendo el fragmentista de Wolfenbüttel Reimarus, fue el primero que, en su *Vida de Jesús* (1835), negó que el Cristo de la fe sea el Jesús de la historia, y puso todo su esfuerzo en demostrar que el Cristo de la fe es un producto del mito. Con ello estaba puesta el hacha a la raíz. El verdadero problema cristológico se planteaba ahora así: ¿Cómo se explica históricamente la fe en Cristo? ¿Hay que tomar simplemente como documentos históricos los testimonios sinópticos, paulinos y joánicos, o son ya estos testimonios algo secundario, productos de la fe de la comunidad y no verdad histórica original? Las cuestiones de monarquianos, arrianos, apolinaristas, nestorianos, monofisitas y monotelitas, a la violenta luz de esta cuestión radical, aparecían como juego manso e innocuo.

La imagen de Cristo de la escuela mitológica. Un triple modo de juzgar a Jesús tomó su punto de arranque de Strauss. Uno está representado por la *escuela mitológica* y se inspira en ideas fundamentales de Hegel. Según Hegel, lo creador, lo fecundo en la historia no son las personalidades históricas sino las ideas. Consiguientemente, tampoco el cristianismo surgió de la acción de una personalidad, sino del choque de ideas, sean de orden religioso o literario, económico, político o social. Estas ideas se habrían creado un cuerpo en el mito. Luego la fe en Cristo hay que explicarla sin Cristo. El cristianismo es un movimiento anónimo. Ya Bruno Bauer, a la sazón *Privatdozent* en Bona, condenaba la crítica evangélica de un Strauss como reaccionaria y apologética y señalaba la más antigua imagen de Cristo como libre creación literaria del proto-evangelista Marcos. El cristianismo sería, a la postre, un producto literario, que debería su existencia al influjo de ideas que se habían propagado por vía puramente literaria. Determinados ideales de amor universal, de igualdad y fraternidad, que fueron por entonces defendidos por algunos filósofos o literatos platónicos, neoplatónicos y, sobre todo, estoicos, y se habrían poco a poco concentrado en un movimiento popular y buscado su expresión en el cristianismo. El predicador de Bremen, Kalthoff, consideraba todo el contenido de los Evangelios como mera personificación de tales ideales sociales y colectivistas. Las miserias sociales de la antigüedad tardía habrían creado una expresión liberadora en la figura

de quien fue muerto en la cruz y luego resucitado. Afín a la de Kalthoff era la concepción de Nietzsche: El cristianismo sería esencialmente un movimiento de resentimiento del oprimido instinto plebeyo de las masas, que buscaba afirmarse frente a los instintos nobles y heroicos de los señores. El matemático W. B. Smith llegó a explicar el nombre de Jesús como el nombre de un dios cultual precristiano, y la historia de la pasión y resurrección de Jesús como la reproducción de un antiguo drama de misterios. Jensen descubrió en la historia evangélica los rasgos fundamentales de la epopeya babilónica de Gilmamés y afirmó que, en nuestras catedrales, estamos dando culto a un dios babilónico. El filósofo Drews juzga la tradición evangélica como un conglomerado de elementos mitológicos y afirma que jamás ha existido un Jesús de Nazaret. Una posición semejante hallamos además en D. Schulz, en J. M. Robertson, S. Lublinski, M. Maurenbrecher, K. Kautzky y otros.

La segunda dirección que partió de Strauss es la llamada *escuela liberal* en la investigación histórica sobre Jesús. En contraste con Hegel, la escuela liberal recalca que no son las ideas, sino las personalidades las que hacen la historia. De ahí que para ella, en la explicación del cristianismo, la personalidad de Jesús pasa a primer término. Pero pretende comprender la personalidad de Jesús por los medios del método histórico, es decir, con los instrumentos de la historia profana, con la ayuda, por tanto, de un limpio análisis de las fuentes y de la ley de la analogía y la correlación. Lo que en Jesús puede demostrarse que sobrepasa las analogías y paralelos históricos, lo que está fuera de la correlación histórica, es decir, fuera del nexo de causas históricas, es anhistórico y ha de ser borrado de su imagen. Partiendo de aquí, el fin de la escuela liberal es fundamentalmente demostrar que todo lo misterioso y sobrenatural en la vida del Señor es anhistórico, puro producto de la fe de la comunidad, de la llamada dogmática de la comunidad. La escuela liberal se guarda, sin embargo, cuidadosamente de mirar simplemente como creación mítica toda la tradición evangélica. No. Todavía halla mucha piedra original y firme, que ningún martillo crítico será capaz de hacer pedazos. Cierto que lo críticamente seguro consta sólo de meras ruinas sueltas. Pero todavía pueden ordenarse debidamente estas ruinas en un conjunto. El criterio de tal ordenación son los ideales culturales de cada momento y, en este sentido, la crítica liberal llega

a construir un Jesús hecho al paladar de los modernos. En lo esencial, este Jesús se distingue por sus rasgos éticos y religiosos. Es el maestro de la vida interior, el guía que lleva el Padre, el primero entre los genios religiosos de la humanidad. Como a este Jesús «histórico» se le quita todo lo sobrenatural y su carácter de Mesías o Cristo, se habla de un «jesuanismo» de la escuela. Porque, según ésta, el objeto de la investigación histórica no es el Cristo de la fe, sino el Jesús de la historia. Pero lo cierto es que si se pregunta a la historia de la fe, nunca ni en ninguna parte se halla este Jesús «histórico». Ni los mismos monarquianos dinamistas, que sólo veían en Cristo una fuerza espiritual «consustancial con el Padre» que en Él obraba, conocieron ningún Jesús histórico en el sentido liberal. Ese Jesús no ha tenido jamás acción en la historia y se ha quedado en hechura pura de literatos.

La imagen de Cristo de la escuela escatológica. La tercera dirección que viene de Strauss, la llamada *escuela escatológica*, rechaza por igual la tendencia mitologizante y la liberal en la investigación sobre Jesús. Con razón reconoce en ellas un *a priori* dogmático, una dependencia impuesta por supuestos indemostrados, que convierte a la crítica en esclava de una ideología. Hay que recuperar, pues, independientemente de toda ideología, la imagen del Señor en las fuentes puramente objetivas. De ahí que la escuela escatológica se considera a sí misma como la única escuela crítico-histórica. Entre sus representantes se cuentan, entre otros, W. Bousset, A. Schweitzer, J. Wellhausen, R. Bultmann, M. Werner. Con ayuda de una espinosa crítica textual, busca esta escuela poner al descubierto la primitiva formación del relato evangélico despojándola de todos los estratos secundarios y terciarios. A decir verdad, es lamentablemente poco lo que hasta hoy puede demostrarse como formación primitiva. En su escrito: «¿Qué sabemos de Jesús?», explica Bousset que lo que todavía poseemos inmediatamente de Jesús se reduce en total a unas cuantas palabras sueltas. Estas palabras o *logia* serían como guijarros que la corriente viva de la tradición ha arrastrado y alisado, depositado acá y allá y unido por fin en este o aquel conglomerado. Nos queda por ejemplo la parábola del hijo pródigo, la palabra sobre el amor paternal de Dios y la lucha de Jesús con los fariseos. Nos queda particularmente la fundamental orientación escatológica de Jesús, es decir, la convicción de Jesús de que el reino de Dios iba a llegar

próximamente y que aquella misma generación contemplaría la vuelta desde el cielo del Hijo del hombre. Ahora bien, juntando precisamente estos textos escatológicos que hablan de un próximo advenimiento que se cumpliría en aquella misma generación y ajustando violentamente los otros textos al esquema escatológico, llega la escuela de este hombre al llamado Cristo escatológico. Según ella, el Jesús histórico habría estado dominado por la ilusión de que el reino de Dios había de bajar del cielo a la tierra ya en esta generación. Desde ese momento, su misión no habría sido otra que la de Juan Bautista. Jesús habría querido preparar a los hombres por su predicación de penitencia para el próximo advenimiento del Señor. Posiblemente, hacia el fin de su vida, llegó a la certeza de ser Él mismo el que había de venir pronto y traer el reino de Dios. En este caso, su conciencia personal habría degenerado ya en una sobretensión enfermiza. En todo caso, según estos teólogos, el Jesús histórico fue otro distinto del Jesús de la fe. Jesús fue un soñador escatológico.

Tampoco esta imagen de Cristo logró sostenerse en el terreno de la investigación, desde el momento que se puso en claro que esos textos escatológicos no ocupan el centro, sino una zona marginal de la predicación de Jesús. Jesús aspiró antes bien a un reino de Dios con eficacia actual, si bien sólo en lo futuro alcance su consumación. De la noche a la mañana, como si dijéramos, todas estas figuras de Jesús de la teología acatólica fueron puestas fuera de circulación por la llamada «teología dialéctica» de Karl Barth, Emil Brunner, Cogarten y otros. Esta teología tiende, en el sentido de los reformadores, de Calvino sobre todo, a restablecer lo divino en el cristianismo, lo absoluto de su aparición frente a todas las humanizaciones y temporalizaciones, como fueron sobre todo intentadas por la escuela liberal. Barth particularmente ha juzgado con brío sin igual la moderna ideología sobre Jesús. Su escuela parece haber recuperado ampliamente el campo teológico. A la verdad, esa escuela lo es todo menos una unidad cerrada. Mientras Karl Barth y Emil Brunner se han ido aproximando progresivamente a la imagen tradicional del Cristo de la fe, Rudolf Bultmann unió su tentativa de dar nuevamente validez al kerygma cristiano, con la radical negación o repudio de todos aquellos hechos de la vida de Jesús que incluyen en sí mismos una intervención de lo trascendente en este mundo; con la negación, por ende, de la encarnación, de los milagros, de la muerte expiatoria, de la resurrección, de la

venida a juzgar, etc. Sólo a costa de semejante «desmitificación» radical, cree Bultmann poder salvar el mensaje cristiano para el hombre moderno. La esencia de la fe en Cristo, según él, consiste en que el hombre, al prestar oído, en la predicación, al acontecimiento de Cristo, se da cuenta de su total caída en el mundo de lo visible, y, aceptando el mensaje de la cruz y de la resurrección, llega a superar al mundo y redimirse de él. A despecho de todas las protestas de Bultmann, hay aquí una traición al kerygma de Cristo, en cuyo centro mismo se hallan los hechos sobrenaturales. La revelación se convierte en mera filosofía de la religión, cuyas raíces están en Kierkegaard y en la filosofía existencial de Heidegger. Bultmann ve con Barth decididamente en la fe en la cruz el milagro de la gracia que opera el perdón; pero, al negar, por principio, la posibilidad de fundamentar científicamente el cristianismo, prosigue, con la misma decisión, la línea de la teología crítico-liberal.

El magisterio de la Iglesia y los modernos errores sobre Cristo.

El magisterio de la Iglesia, que toma su imagen de Cristo, no de textos muertos, caprichosamente arreglados, sino de su propia conciencia viviente, de su certeza de que en la unidad, animada por el Espíritu Santo, de los testigos de su fe y, sobre todo, en la sucesión apostólica, tiene presente la conciencia creyente de los primeros apóstoles y que, consiguientemente, con los ojos de los apóstoles ve y con sus corazones siente, no se ha ocupado a fondo en la difusa y divergente problemática de la cristología heterodoxa. Su interés por ella es un interés secundario. Sólo en cuanto el planteamiento acatólico de la cuestión cristológica amenazaba inquietar también su propia teología, se ha visto obligado el magisterio de la Iglesia a trazar las líneas directrices que el investigador católico ha de guardar en su discusión o estudio de los modernos problemas sobre Cristo. Estas líneas directrices sirven para preservar la cristología católica de todo inficionamiento de ideas de Strauss y sus sucesores; pero en manera alguna han de impedir al apologista proceder con estricto rigor científico al combatir las posiciones críticas, examinar escrupulosamente las fuentes y aplicarles la más limpia exégesis. La Iglesia quiere sólo impedir que estas teorías radicales penetren en la teología y, en lugar de las ideas de los apóstoles y de los santos, se introdujeran en la cristología de la Iglesia las elucubraciones de Strauss, Bousset y Bultmann.

En la encíclica *Pascendi* del año 1907, la Iglesia reprobó sobre todo la distinción entre un Cristo de la fe y un Jesús de la historia, que sólo hubiera sido hombre y fue levantado al orden divino por medio de la transfiguración y desfiguración. Rechazó, pues, la opinión de que el Jesús de la historia haya sido distinto del Cristo de la fe. Rechazó, además, la concepción, relacionada con la anterior opinión, de que sólo el Jesús de la historia es demostrable con los medios de la ciencia histórica y que el Cristo de la fe, por el contrario, sólo a la experiencia religiosa debería su existencia. Frente a eso establece la Iglesia que también la fe en Cristo se apoya en hechos seguros y científicamente contrastables, sobre todo, en la declaración del Señor, históricamente demostrable, de ser Él el Mesías enviado por Dios. El decreto *Lamentabili* (Dz 2027-2035) rechazó, además, una serie de proposiciones que siguen la misma dirección, señaladamente la afirmación de que la divinidad de Cristo no puede demostrarse por los evangelios. El magisterio de la Iglesia, por el contrario, sostiene que, si es cierto que el fondo del secreto divino de Jesús (el misterio de su nacimiento eterno del Padre, su encarnación y redención) no puede ser escrutado ni comprendido por método histórico, sino por el camino de la fe; no es menos cierto que el hecho de que Jesús ha sabido y atestiguado ser el Hijo verdadero de Dios, puede científicamente demostrarse con medios históricos. Desde este momento, son también insostenibles las demás proposiciones de la crítica radical, por ejemplo, que la expresión «Hijo de Dios» en los evangelios significa siempre únicamente al Mesías en el sentido judío, nunca al Hijo de Dios como lo entiende la fe cristiana; o que Jesús, durante su vida pública, no se presentó nunca como el Mesías; o que el Jesús de los evangelios no tuvo en absoluto ciencia infalible, antes bien, habría caído en el error de que la parusia iba a llegar inmediatamente. El Jesús histórico debe, según eso, como todo lo humano, ser instalado en los marcos históricos y dentro de ellos ha de juzgársele. La elevación de la figura de Jesús a valor absoluto habría sido sólo obra de la fe. El Cristo paulino y joánico y, de manera absoluta, el Cristo del concilio Niceno y de los concilios posteriores se distinguiría, esencialmente, de la sencilla figura del Jesús histórico.

Como se ve, el magisterio de la Iglesia nota así todas aquellas posiciones radicales de la nueva y novísima crítica que atentan a la conciencia tradicional de la fe en Cristo. Con la potencia

de su fe viva en Aquél que desde los días de los apóstoles es meollo y luz de su predicación, la Iglesia reacciona en estas proposiciones contra aquella ciencia hostil que, como en los días de San Juan, pretende nuevamente «disolver» a Cristo. Lo que ella opone a esta ciencia crítica es la conciencia de su propia fe y, en sentido más profundo, su conciencia del espíritu del Señor que la anima. Si el magisterio eclesiástico no se opusiera de este modo, con el poder de su fe y no con los medios de la ciencia, a la hipercrítica, renunciaría a lo que es propio de la Iglesia y que constituye su grandeza y su inexpugnabilidad — la conciencia de ser ella la realización de la predicación de Cristo, de haber recibido la fe en Él no de la tierra ni de la ciencia, sino del corazón de Cristo mismo por ministerio de los apóstoles —. La Iglesia no necesita demostrar a Cristo. Ella misma, en su formación y su ser, es el desenvolvimiento de la fe en Cristo Señor, el Cristo perviviente.

Después de seguir el desenvolvimiento de la cristología eclesiástica a la luz de las controversias con las herejías antiguas y modernas, y ya que hemos logrado un conocimiento suficiente de la imagen dogmática de Cristo, vamos ahora a fundar esta misma imagen dogmática por las fuentes de la revelación.

Pero digamos nuevamente que ello no quiere decir que nuestra fe dependa de esas pruebas. Porque antes y por encima de toda testificación escrita, la verdadera imagen de Cristo vive en el corazón de la Iglesia y de sus fieles. Si ahora interrogamos las fuentes de la revelación, es sólo porque queremos seguir el reflejo que la imagen de Cristo, viva en la Iglesia creyente, ha proyectado sobre la literatura canónica y extracanónica. Sólo cuando superponemos continuamente esta imagen refleja con la imagen de Cristo, viva y presente en la fe de la Iglesia, adquiere aquélla carne y vida y contornos seguros.

Procedemos, pues, por *método dogmático*. Característica suya es que no sacamos nuestras afirmaciones sobre Cristo de fuentes profanas, sino de la fe viva de la Iglesia, de aquella fe que ha quedado fielmente consignada en la Biblia inspirada y en la tradición extrabíblica. El principio objetivo de la cristología dogmática es, consiguientemente, sobrenatural. Es aquella riqueza de revelaciones sobre Cristo que el Espíritu Santo suscitó en la Iglesia y que se fijaron también literariamente en la Escritura y en la Tradición. De ahí justamente que tampoco el principio

subjetivo de nuestras exposiciones sea la pura razón profana, sino la razón movida e ilustrada por la fe (*ratio fide illuminata*). Lo que como dogmáticos queremos es un nuevo conocimiento íntimo de la imagen de Cristo, tal como la ve nuestra Madre la Iglesia católica animada del Espíritu Santo; un conocimiento, por ende, que nos sea traído por el batir de alas del mismo Espíritu Santo.

Pero con este método dogmático se junta también, cuando es menester, el método apologético, que trabaja con instrumentos de conocimiento puramente naturales. Su intención es dar razón y respuesta a nuestros adversarios en los puntos en que se mueven en plano puramente histórico; demostrar, por ende, frente a las objeciones críticas, que nuestra fe en Cristo es conforme a la razón (*rationabile obsequium*). Este método apologético prescinde, por principio, en su argumentación, del carácter sobrenatural de las fuentes de nuestra fe. Toma la Escritura y la Tradición no de otra manera que el historiador profano, es decir, como pura fuente histórica de la más antigua fe cristiana; e interpreta estas fuentes conforme a los principios de una sana crítica, sin dejar, por tanto, que influyan en su juicio consideraciones dogmáticas de ninguna especie. Este método se pone a sabiendas en el mismo terreno en que se halla la crítica negativa, porque sólo desde el mismo terreno es posible una discusión honrada y fecunda.

En cuanto al pormenor, procedemos de la siguiente manera: Primeramente preguntamos qué dicen los evangelios canónicos sobre Cristo. Como estos evangelios son, para el creyente, de inspiración divina, su imagen de Cristo es para él normativa y fundamental. Trazamos, pues, primeramente la imagen evangélica de Cristo según sus líneas directrices. Es la imagen del Cristo de la fe. Ahora bien, como quiera que la crítica liberal nos objeta que los evangelios canónicos están ya teñidos de la fe entusiasta de la comunidad primitiva y no representan ya la imagen original de Cristo, nos vemos obligados, por motivos apologéticos, a buscar la imagen de Cristo anterior a la evangélica. La cuestión se plantea, pues, así: ¿Qué imagen de Cristo había en la Iglesia antes de escribirse los evangelios y las cartas de los apóstoles? La respuesta nos lleva a los primeros apóstoles, a la primera generación. Su testimonio es para nosotros singularmente venerable, porque nos hallamos ante los primeros testigos de Cristo, ante los que vieron y oyeron su predicación. Mas, como quiera que la crítica negativa no se fía tampoco completamente de estos testi-

gos, tenemos que retroceder aún más, por motivos también apologéticos, hasta llegar a Jesús mismo y a su personal testimonio. Sólo *aquí pisamos terreno firme* y seguro frente a la crítica.

Por lo demás, al retroceder así de estrato en estrato, de generación en generación hasta Jesús mismo, el método apologético tiene a la par interés dogmático. Porque por este camino podemos establecer de generación en generación el credo de Cristo que los creyentes y comunidades de cada época profesaban. Nos inmergimos, pues, de generación en generación, en la corriente del Espíritu Santo, en la corriente de la fe por Él animada, que fluía por estas comunidades. Bebemos inmediatamente, de siglo en siglo, de la experiencia espiritual cristiana. Nuestro método es, pues, juntamente apologético y dogmático.

4. *La imagen de Cristo en los evangelios canónicos*

La conciencia de misión mesiánica en Jesús. Los cuatro evangelios canónicos nos notifican de modo concorde que, desde el comienzo de su vida pública, Jesús tuvo conciencia de haber sido enviado, de manera única, por el Padre. Los evangelios atestiguan ante todo que los profetas, que fueron muertos por los judíos, habían sido enviados por Dios (cf. Mt 23, 37); pero atestiguan también que estos profetas, comparados con Jesús, sólo fueron siervos que el Padre de familias envió a los viñadores (21, 34 ss). Jesús refirió a Juan el Bautista, «el más grande de entre los nacidos de mujer», la palabra de la Escritura: «Mira que yo mando a mi ángel delante de ti para que prepare tu camino delante de ti» (Mt 11, 10; Ioh 1, 6; 3, 28). Tampoco Juan, consiguientemente, pasa de mero preparador del camino. Jesús sabía que, en el sentido más pleno, sólo Él era el llamado de Dios. Ya al hacer su primera aparición en Nazaret, se aplicó a sí mismo las palabras de Isaías: «El Espíritu del Señor sobre mí. Por eso me ha ungido. A dar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a enviar en libertad a los quebrantados, a pregonar el año acepto del Señor» (Lc 4, 18). La misma palabra de Isaías resuena también en la voz del bautismo: «Tú eres mi hijo amado» (Is 61, 1 ss).

Esta conciencia de misión la expresa Jesús en su continua, intencionada y escueta aseveración: «Yo he venido... yo no he venido». Se trata de una fórmula apocalíptica (cf. Act 9, 21; 16, 36; Eph 6, 22), es decir, de un mandato oficial que inicia el gran cambio de los tiempos. Con la venida del Señor se inaugura ese cambio. Él viene «de la derecha del anciano de días». Ya Daniel había aludido a esta venida y Jesús enlaza con la profecía de Daniel. De ahí que se designe a sí mismo, en el sentido de Daniel, como el «Hijo del hombre», cuya venida es decisiva para la humanidad. A esta venida se refiere reiteradamente el Señor:

«No he venido a traer la paz a la tierra, sino la espada» (Mt 10, 34). «Fuego he venido a traer sobre la tierra, y ¿qué quiero sino que se encienda?» (Lc 12, 49). «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9, 13). «El hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que se había perdido» (Lc 19, 10). «No he venido a destruir la ley o los profetas, sino a darles cumplimiento» (Mt 5, 17). «El hijo del hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir, y a entregar su vida por rescate de muchos» (Mt 20, 28). El hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre con sus ángeles y entonces dará a cada uno según sus obras (Mt 25, 31). En estos «he venido», «no he venido», de tan clara intención, expresa diáfanamente Jesús su conciencia de haber entrado en este mundo para cumplir una misión especial. Pero, además, con ello se expresa también con claridad el contenido mismo de su misión. Jesús sabe que es el enviado de Dios como autor de la salud, como consumador que completa lo incompleto, fortifica lo débil y endereza lo torcido. En Él ha aparecido la gran novedad que los profetas habían anunciado y preparado. Esta novedad se cifra en la expresión «el reino de Dios», que San Mateo dice «el reino de los cielos». De ahí que la primera palabra del mensaje de Jesús sea ésta: «El reino de Dios está cerca». Por ser autor y consumador de los tiempos de la salud, Jesús está por encima de todos los profetas y reyes que le precedieron; por encima, consiguientemente, de la más sublimes figuras que conoce la historia del Antiguo Testamento. En Jesús ha aparecido alguien «mayor que Jonás», mayor que Salomón (Mt 12, 41-42). Más aún: «Aquí hay quien es más que el templo» (Mt 12, 6). El templo era para los judíos lo más santo que existía sobre la tierra. Un crimen contra el templo fue castigado con pena de muerte. Jesús tiene, pues, personal certeza de ser más grande que esta suprema santidad sobre la tierra. De ahí que se sienta también señor natural del templo, que tiene derecho a desterrar todos los abusos en él introducidos, si es menester a latigazo limpio (Mt 21,12; Ioh 2, 14 ss). El Bautista es ciertamente mayor que todos los nacidos de mujer; y, sin embargo, es menor, no digamos ya que Jesús mismo, sino que el más pequeño de aquellos que, por Jesús, entran en el reino de Dios (Mt 11, 11 ss). Bienaventurados los ojos de los discípulos que ven lo que ellos ven. Porque muchos profetas y reyes quisieron verlo y no lo vieron (Lc 10, 24). Abraham se regocijó, porque pudo ver el día de Jesús (Ioh 8, 56; cf. 12, 41).

Por la actividad de Jesús, que se realizó en sus calles, Cafarnaúm fue levantada «hasta el cielo» (Mt 11, 23; cf. Ioh 6, 59).

Por ser mayor que todos los profetas, Jesús está no sólo por encima de la palabra y la obra de los profetas, sino aun por encima de la ley de Moisés, en la que, sin embargo, el judío estaba acostumbrado a ver la inviolable voluntad divina, por Dios personalmente revelada. Cierto que Jesús afirma esta ley hasta en su última yota o tilde: «No he venido a destruir la ley sino a cumplirla» (Mt 5, 18). Él recomienda a sus discípulos que hagan, efectivamente, lo que les dicen los escribas y fariseos que se sientan sobre la cátedra de Moisés (Mt 23, 2). La ley del sábado es para él tan sagrada que recomienda a sus discípulos que pidan a Dios que su huida, en la ruina de Jerusalén, no suceda en sábado, porque en sábado no podrían huir (Mt 24, 20). Pero Jesús ve en la ley algo más profundo que los escribas con su rígido legalismo. La ley no es para Él otra cosa que el amor práctico de Dios y del prójimo, y oficio suyo es darle «cumplimiento» o complemento en este más hondo sentido (Mt 5, 17). De ahí la íntima libertad y soberanía de su posición frente a la ley: «El hijo del hombre es señor del sábado» (Mt 12, 8). Si es cierto que el sábado se fundaba en la institución de Yahvé mismo (Ex 20, 8 ss; Deut 5, 12 ss), no lo es menos que a Jesús competía poderlo dispensar a sí o a sus discípulos, siempre que lo exigiera ese sentido más hondo de la ley, el auténtico amor o caridad. No es sólo que Jesús derogue las añadiduras de la interpretación rabínica del Antiguo Testamento, por ejemplo, las leyes ceremoniales del lavatorio de manos antes de las comidas, apelando al sentido más alto de la ley (Mc 7, 1 ss; Mt 15, 1 ss); no es sólo, por ende, que Jesús limpie el Antiguo Testamento de toda la maleza de las interpretaciones rabínicas. No. Hasta una ley, de cuño claramente paleotestamentario, que se remontaba a Moisés y que tenía enorme influjo en la vida social, como era la ley de Lev 11, referente a los animales puros e impuros, la deroga Jesús con las sencillas palabras: «No lo que entra en la boca impurifica al hombre» (Mt 15, 11). También frente a Lev 13, 15, en que se prohibe el trato con leprosos e impuros, se coloca Jesús con absoluta independencia y cura a los leprosos y a la hemorroisa sin miedo a impureza de ninguna clase (Mc 15, 25 ss). Todo lo puramente cultual es así desterrado del dominio de lo moral. Con la misma soberanía se pone Jesús por encima de la ley mosaica del divorcio. Según Deut

24, 1, el hombre podía repudiar a su mujer «si hallaba en ella alguna fealdad» (*propter aliquam foeditatem*: Vulgata). Según el doctor de la ley Hil·lel, esta «fealdad» se daba ya en el caso en que la mujer había dejado se quemara un guiso. Jesús reprueba no sólo la interpretación laxa de esta ley mosaica, sino la ley misma de Moisés: «Al principio no fue así» (Mt 19, 8). «Lo que Dios ha unido, el hombre no lo separe» (Mt 19, 6). Y afirma: «El que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra ella» (Mc 10, 11). La regia conciencia de soberana superioridad sobre la letra de la ley de Moisés es, sobre todo, perceptible en el sermón de la Montaña. En fórmulas precisas, Jesús pone la vieja legalidad fundada por Moisés frente a su nueva ética: «Se dijo a los antiguos», es decir, a los de ayer y a los de anteayer; «pero yo os digo». Si en los dos primeros contrastes entre lo antiguo y lo nuevo, que tratan del homicidio y el adulterio, puede aún caber duda sobre si sólo se trata de dar sentido profundo a la antigua ley que sólo condenaba el hecho malo externo y no la simple mala intención, o efectivamente se la deroga, no puede ya caberla sobre los dos siguientes contrastes, la prohibición del adulterio y del juramento, que intencionadamente van más allá del Antiguo Testamento. Porque éste permite el divorcio y sólo prohibe el perjurio (Lev 19, 12; Num 30, 3). El quinto contraste, la prohibición de volver mal por mal, el *ius talionis*, estatuye de modo absoluto como norma para la comunidad de los discípulos exactamente lo contrario del derecho penal judío (Lev 24, 19; Ex 21, 23 ss): «Si alguien te pegare sobre la mejilla derecha, vuélvele también la izquierda» (Mt 5, 39). Pero el punto culminante de la nueva ética lo forma la sexta contraposición o contraste: el precepto del amor. Como Moisés sólo había mandado (Lev 19, 18): «Amarás a tu amigo como a ti mismo», los maestros de la ley creían poder concluir que se podía aborrecer al enemigo. Jesús, en cambio, mandó el amor a los enemigos, algo inaudito para el judaísmo y para la mayor parte del mundo antiguo.

La posición, pues, de Jesús ante la ley es la del Señor soberano que no tiene que referirse, como los profetas, a una palabra de Yahvé, sino que por propia autoridad (*yo, empero, os digo*) corrige las tradiciones de los ancianos y la ley misma de Moisés. Con la conciencia de representar en su persona, pura y derechamente, la voluntad de Dios, Jesús destierra de la ética, con un

simple mandato, todo lo ceremonial y cultual, suprime toda legalidad externa y todo leguleyismo y completa la línea profética en su forma más íntima y pura.

Mas, a par de consumador de la ley, Jesús sabe, según los evangelios, que Él es también el término, el sentido y fondo propio de todas las profecías. Jesús sabe que es una sola cosa con Yahvé, hasta tal punto que cuanto el Antiguo Testamento espera de la acción de Yahvé, Él lo ve realizado por su propia persona. El Yahvé del Antiguo Testamento es Él mismo. De ahí que Jesús lea siempre las profecías de manera que se pone a sí mismo en lugar de Yahvé. Así resalta con particular claridad de un pasaje de la llamada «fuente del discurso» (Mt 11, 10 ss; Lc 7, 27 ss). Según Malaquías (3, 1), dice Yahvé: «En verdad Yo os mandaré mi mensajero, que preparará el camino delante de mí». Jesús se vale de este pasaje en su discurso sobre Juan Bautista. El «delante de mí», que en Malaquías se refiere a Yahvé, se convierte, en el discurso de Jesús, en un «delante de mí», es decir, «delante de Jesús mismo». Él ve realizada, en su propia venida, la venida de Dios mismo. Por eso, en Mt 11, 14 declara ser el Bautista Elías mismo que, según Mal 3, 23, ha de aparecer nuevamente antes de la llegada del día de Yahvé.

La misma identificación con Yahvé se halla en el hecho de que Jesús se atribuye a sí mismo poder de perdonar los pecados. Jamás, en pasaje alguno de la Escritura, atribuyó expresamente el judaísmo al Mesías el poder de perdonar los pecados. En tiempo de Jesús, discutían los rabinos la cuestión de si el Mesías tenía o no ese poder de perdonar los pecados. En Is 43, 25; Ez 36, 25 y Jer 31, 31 se señala expresamente el perdón de los pecados como prerrogativa de Dios. Ahora bien, Jesús declara al paralítico: «Hijo mío, tus pecados te son perdonados» (Mc 2, 5). Los judíos reaccionan inmediatamente contra esta palabra con la significativa acusación: «Este hombre blasfema. ¿Quién puede perdonar los pecados, sino Dios solo?» De ahí resulta evidente que Jesús entendió los lugares proféticos sobre el perdón mesiánico de los pecados por Yahvé, partiendo de su unión esencial con Yahvé mismo. Él sabe que es el Yahvé que perdona los pecados.

La misma identificación con Yahvé se halla en la respuesta que Jesús da a los enviados de Juan (Mt 11, 2 y 6; Lc 7, 18 y 23), por la que Jesús ve realizada en su propia obra la profecía de Is 35, 5: «Los ciegos ven, los cojos andan». Pero en Is 35 no se

habla del Mesías, sino de Yahvé mismo: «Él mismo viene a ayudarnos». Jesús sabe, pues, también aquí que Él es el Yahvé que cura a los ciegos y cojos. Además, el Antiguo Testamento espera de Yahvé que apacentará a su pueblo como un pastor su rebaño (Is 40, 11; Ez 34, 11), y Jesús sabe que Él es este buen pastor (Ioh 10, 11). Cuando los jerarcas judíos se molestan de que los niños le aclamen, Jesús se refiere al salmo 8, 3. Mas tampoco aquí se habla del Mesías, sino de Yahvé mismo, que funda su baluarte en la lengua de los pequeñuelos y niños de pecho. Esta indentificación de Jesús con Yahvé resalta con particular claridad en el evangelio de San Juan. Jesús se aplica aquí a sí mismo la definición de Dios en el Antiguo Testamento: «Yo soy» (Deut 32, 39; Is 41, 4; 43, 10 *et alibi*): «Vosotros sois de abajo. Yo soy de arriba. Vosotros sois de este mundo. Yo no soy de este mundo» (Ioh 8, 23). «Cuando hubiereis levantado al hijo del hombre, conoceréis que yo soy» (8, 28; cf 13, 19). Según Is 43, 10, el «Escogido» ha de ser testigo de Dios. No ha de atestiguar otra cosa sino «Yo soy». Este «Yo soy» se repite en el Evangelio de San Juan.

Así, según los evangelistas, para Jesús es regla, como si dijéramos, hermenéutica, entenderse y leerse a sí mismo bajo el nombre de Yahvé. Sabe que las profecías se cumplen en su propia persona.

Esta conciencia de su esencial igualdad con Yahvé con que Jesús lee el Antiguo Testamento domina también su modo de hablar y de enseñar. En las parábolas del hijo pródigo, de la oveja perdida, de la dracma extraviada, de los talentos, de los trabajadores de la viña, la conducta de Dios con los hombres es igualmente su propia conducta. Mientras los profetas de Israel hablaban siempre en nombre de Yahvé (esto dice el Señor), Jesús habla por propia autoridad. Jamás da a entender que sólo quiere decidir algo como lugarteniente de su Padre y en nombre de éste. Jesús juzga por derecho propio. Su derecho es Él mismo, su ciencia y su conciencia. Lo mismo se pone de manifiesto en sus milagros. Jesús no obra sus señales como comisionado del Padre, sino por propia disposición soberana. No es sólo potencia, sino omnipotencia. Manda andar a los tullidos: «Toma tu lecho y marcha a tu casa» (Mt 9, 6). «Levántate, toma tu camilla y anda» (Ioh 5, 8). Un acto de su voluntad basta para curar a los leprosos: «Quiero. Queda limpio» (Mt 8, 3). Su palabra basta para resucitar a los muertos: «Niña, levántate» (Mc 5, 41).

Por esta soberana conciencia personal que se funda en el sentimiento de ser uno con Yahvé, Jesús sabe ser el maestro único y exclusivo, luz y guía de la humanidad: «Uno solo es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos» (Mt 23, 8). «Uno solo es vuestro guía: El Cristo» (Mt 23, 10). Él solo es salvador: «Venid a mí todos los que trabajáis y andáis cargados, que yo os aliviaré» (Mt 11, 28). Él solo es la piedra angular de la humanidad: «La piedra que los constructores rechazaron, ha venido a ser la piedra angular. Obra del Señor ha sido eso y es una maravilla a nuestros ojos» (Mt 21, 42). Y por eso es Él, su persona, el verdadero y único juez de la humanidad. Los hombres se dividen por la posición que adoptan ante su persona. Él es la crisis, el juicio, lo decisivo: «El que me confesare a mí delante de los hombres, yo le confesaré a él delante de mi Padre que está en los cielos. Mas a quien me negare a mí delante de los hombres, yo también lo negaré a él delante de mi Padre en los cielos» (Mt 10, 32).

No puede, pues, caber duda alguna de que los evangelios canónicos ven en la persona de Jesús a Yahvé mismo. Jesús, según los evangelios, piensa, siente y obra con la clara conciencia de ser, no ya como los otros profetas, un llamado de Dios, sino el llamado absolutamente, la aparición y revelación histórica de Yahvé mismo.

La conciencia de hijo en Jesús. Lo que como veta de oro atraviesa de parte a parte los relatos evangélicos, adquiere expresión inequívoca en las manifestaciones que Jesús hace sobre sí mismo y las que otros hacen sobre Él. Tal es, ante todo, el hecho de que Jesús se designa a sí mismo, de modo inequívoco, como «hijo» del Padre. Jesús entiende esta filiación como algo exclusivo y de especie única. En la parábola de los viñadores se llama a sí mismo «el hijo», «el heredero», y se distingue así, con toda claridad, de los profetas, «de los siervos» (Mt 21, 37 ss). El padre de familias envía primero a esos siervos a la viña. Cuando éstos son maltratados, les envía a su propio hijo. Evidentemente, el hijo está aquí en una relación de filiación natural respecto al Padre totalmente distinta a la relación en que se hallan los criados. Como hijo, Jesús está por encima de todos los hombres y ángeles. Nadie sabe el día del juicio, ni los ángeles, ni siquiera el Hijo, sino sólo el Padre. En un gráfico climax se levanta aquí el Hijo sobre ángeles

y hombres. En el célebre *logion* de la «fuente del discurso» (Mt 11, 27; Lc 10, 22) declara Jesús con lenguaje sublimemente solemne que «todo le ha sido entregado por su Padre, y que nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quisiere revelar». No puede caber duda que Jesús, con estas palabras, se pone a sabiendas de la parte de Dios, no de la parte de los hombres, y que su relación con el Padre no es relación de gracia, sino la relación natural de hijo y padre. En el evangelista San Juan, esta personal denominación de Jesús como hijo es la más corriente: «El que me ve a mí, ve al Padre, porque yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (Ioh 14, 9 ss; 12, 45). Él y el Padre son «una sola cosa» (Ioh 10, 30). La llamada oración sacerdotal de Jesús en el c. 17 es la que sobre todo manifiesta la esencia y dignidad divina del Hijo.

Por esta íntima igualdad de Jesús con el Padre se explica su peculiar manera de orar. Por su oración, Jesús entra en la más estrecha intimidad con el Padre, pero no incluye en ella a sus discípulos. Jamás admite Jesús a sus discípulos en esta comunidad de oración. Dios es padre «suyo» y padre «de ellos». Sobre esto hablaremos luego más despacio.

Esta conciencia de hijo en Jesús se refleja, además, en todas aquellas manifestaciones que hacen, según los evangelistas, estos o aquellos de entre sus oyentes acerca de Él. La crítica ha dejado ya hace mucho tiempo de entender en sentido puramente ético-teocrático la expresión «Hijo de Dios», tal como la emplean los evangelistas, como si significara exclusivamente al hombre agraciado, a quien la particular dignación de Dios levanta a la dignidad u oficio de Mesías. Es cierto que los judíos contemporáneos de Jesús referían siempre la expresión «Hijo de Dios» a seres creados, a los ángeles, al rey o al pueblo de Israel o a los hombres piadosos en general. Pero los evangelistas no dejan lugar a duda que ellos, por su parte, la entienden ya en sentido propio, estricto y metafísico. De ahí que Mateo y Lucas recalcan la virginidad de María antes del nacimiento, para manifestar que el niño nacido de María no tenía a un hombre, sino a Dios mismo por padre. En el evangelista Marcos, la expresión «Hijo de Dios» desempeña un papel dominante. Esa expresión tiene ya aquí, como afirma Bousset, un «carácter formal», y con ello nos orienta ya hacia el estrato más antiguo de la fe. La idea de «Hijo de Dios» domina el relato del bautismo («Tú eres mi Hijo muy amado»), el de las tentaciones

en el desierto («si eres el Hijo de Dios»), y forma también el fondo de la escena de la transfiguración. Si cabe dudar sobre que los demoníacos entiendan la expresión en sentido metafísico, es cierto, en todo caso, que el evangelista relator la ha tomado ya en su sentido pleno y profundo. El mismo sentido metafísico se halla también en el fondo de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo» (Mc 8, 29). Y, señaladamente, en la pregunta del sumo sacerdote en el interrogatorio de Jesús: «¿Eres tú el Cristo, el hijo de Dios bendito?» (Mc 14, 61). Si consideramos que Cristo responde solemnemente a la confesión de Pedro: «Ni la carne ni la sangre te lo han revelado, sino mi Padre que está en los cielos», veremos que Pedro sólo ha podido ver en Cristo al Hijo natural de Dios *(filius Dei naturalis)*. La mera confesión de la mesianidad o realeza de Jesús puramente humana podía haber surgido por medio de conocimientos también puramente naturales, de modo que la referencia de Cristo a una particular revelación del Padre resultaría ininteligible. Por lo que atañe a la pregunta del sumo sacerdote, éste pudo estar personalmente convencido de que el Mesías venidero había de ser un puro hombre, un Davídida. Sin embargo, la pregunta sobre si Jesús se declaraba Hijo del Dios bendito, la entendía en el sentido de hijo natural de Dios, pues en otro caso no hubiera podido condenarle a muerte. Según el derecho de la Misna, la pretensión de ser el Mesías, aun cuando fuera injustificada, no era crimen que mereciera la muerte. En una filiación divina natural piensa también el centurión cuando al pie de la cruz confiesa: «Este hombre era verdaderamente Hijo de Dios» (Mc 15, 39; Mt 27, 54). El centurión era, en efecto, helenista, y para un pagano de ideas helenísticas un hijo natural de Dios no tenía nada de extraordinario. Como pagano, el centurión pensaba en una divinidad de sentido mitológico. Bousset hace notar, no sin razón, que, en la mayoría de los códices, el evangelio de Marcos lleva la inscripción o título: «Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios». Como Marcos escribe para lectores helenísticos, cristianos venidos del paganismo, no es posible entienda las palabras «Hijo de Dios» más que en sentido de la filiación natural. Lo mismo hay que decir de Lucas, el discípulo de Pablo, y lo mismo, sobre todo, de Juan.

Resumiendo, afirmamos que, según el testimonio acorde de los evangelistas, Jesús se sintió a sí mismo como el cumplimiento y objeto propio del Antiguo Testamento, como autor de la revela-

ción absolutamente suma y acabada. Esta conciencia de su misión radica en su conciencia metafísica de Hijo, en la clara conciencia y afirmación de ser Él — Él solo — el Hijo muy amado del Padre celestial, idéntico con Yahvé. A la luz de estas manifestaciones de grandeza, juzgan también los evangelistas las manifestaciones judaicas sobre los hijos de Dios. Si es cierto que los judíos entendían aún al Hijo de Dios de modo puramente teocrático, como título del hijo de David que fue levantado a la dignidad mesiánica, los evangelistas, partiendo de su fe pascual, lo interpretan en sentido metafísico.

Manifestaciones de humildad en Jesús.

Pero estas manifestaciones de grandeza no agotan la imagen del Señor. Junto a ellas aparecen otras no menos claras sobre la humildad y flaqueza humana de Jesús. Jesús sabe que es el Hijo del Padre; pero no se siente a sí mismo simplemente como un dios ambulante por la tierra a la manera de la mitología pagana. A par de la conciencia de su soberana superioridad sobre todas las grandezas terrenas, sobre todas las ordenaciones y poderes legales, aparece también claramente la conciencia de su íntima dependencia y subordinación, de que su naturaleza humana se halla ligada al Padre. Jesús ora al Padre. No es, por tanto, sólo objeto, sino también sujeto de la adoración. Y ora no sólo a la manera del Hijo al Padre, es decir, no sólo de manera que en su oración se exprese su íntima comunidad de ser con el Padre, resultando un puro intercambio de vida con el Padre. Jesús, digámoslo así, no ora siempre al Padre desde el mismo escalón divino de su igualdad con Él, sino que grita a veces a Él desde las profundidades de la criatura: «Padre santo, guarda en tu nombre a los que Tú me has dado, a fin de que sean una sola cosa, como lo somos nosotros» (Ioh 17, 11). Ruega por Pedro, a fin de que su fe no vacile (Lc 22, 32), y promete a sus discípulos que rogará al Padre para que les envíe el Espíritu Santo (Ioh 14, 16). De las más hondas profundidades de su humanidad atribulada brota su oración en el huerto de los Olivos: «Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no como yo quiero, sino como tú» (Mt 26, 39). En su agonía sobre la cruz se ve a sí mismo rechazado a tal distancia de su Padre, que se le viene a los labios una palabra del salmo 22: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado» (Mc 15, 34). Su Padre es para Él algo tan santo,

tan absolutamente perfecto, tan por encima de su propia santidad, que rehusa ser llamado bueno. Al joven que le llama «Maestro bueno», le replica: «¿A qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino Dios sólo» (Mc 10, 18). De ahí que no es su propia perfección la que recomienda a sus discípulos, sino la del Padre: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48).

Los evangelistas notan con energía que llegaron también a Él las incitaciones al pecado. Estas incitaciones no venían de su propia naturaleza; no de dentro, sino de fuera, del demonio. Son influjos satánicos sobre su vida interior. Se despiertan en Él pensamientos y posibilidades con las que tiene que combatir. La manera victoriosa como combate estas sugestiones, demuestra que no había en su alma impulso alguno vivo hacia nada que pudiera ponerle en contradicción con la voluntad divina. La segura conciencia de la armonía de su ser con Dios era en Jesús natural. Sin embargo, Él sentía las sugestiones de Satanás como «tentaciones», como algo que podía tocar su alma sin conmoverla (Mt 4, 1 ss; Lc 4, 1 ss). Lucas cierra la narración de las tentaciones con la indicación de que el diablo dejó a Jesús «hasta otro tiempo» (Lc 4, 13). Lo que quiere decir que el «maligno» se acercó a Él también más tarde para tentarle.

El apetito humano de Jesús era, pues, accesible a las sugestiones diabólicas. Mas también los hombres podían tentarle. Cuando Pedro le habla para apartarlo del camino de la pasión, Jesús lo mira como una sugestión satánica: «Vete atrás de mí, Satanás, porque no sientes lo que es de Dios, sino lo de los hombres» (Mc 8, 33). Su agonía en el huerto de los Olivos es una lucha por la voluntad del Padre. No en el sentido de que Jesús se hubiera dado cuenta de hallarse en peligro próximo de transgredir la voluntad de su Padre, pero sí en el de que su sensibilidad humana se horrorizaba de la forma espantosa que la voluntad del Padre amenazaba tomar. Eso quería decir la súplica: «Padre, quítame este cáliz». Mas al añadir Jesús: «Sin embargo, no como yo quiero sino como tú», demuestra que el fondo de su alma estaba firmemente arraigado en la voluntad del Padre. La carta a los hebreos pone bien de relieve esta lucha a vida o muerte del Señor: «Él, en los días de su carne, ofreció, con fuerte grito y lágrimas, oraciones y súplicas a Aquel que podía librarle de la muerte» (5, 7). Jesús, por tanto, fue accesible a la fuerza tentadora de los sufrimientos y tribulaciones humanas. Su ser animal *(voluntas ut natura)* se sublevaba

contra las disposiciones difíciles, si bien su voluntad moral o racional *(voluntas ut ratio)* las aceptaba como ordenación de Dios.

El Jesús, pues, que nos pintan los evangelios es un Jesús que combate y lucha, no puramente un Jesús soberanamente levantado por encima del mundo y lejano a la tierra. La voluntad humana de Jesús estaba, sin embargo, firmemente arraigada en la voluntad de Dios, de suerte que todos los incentivos perdían toda su fuerza tentadora en el momento en que chocaban, para su conciencia, con la voluntad de Dios.

Esta impresión de superioridad es la que hacía que los demoníacos percibieran en Jesús al «santo de Dios» (Mc 1, 20) que Pedro exclamara: «Señor, apártate de mí, porque soy un hombre pecador» (Lc 5, 8); que el centurión pagano protestara: «Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo» (Mt 8, 8); que extraños a Él, como la mujer de Pilatos (Mt 27, 19) y Pilatos mismo (27, 24) le llamen el «justo», y que Juan rehusara bautizarle diciendo: «Yo soy el que tengo que ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?» (Mt 3, 14). «Yo no soy digno de desatar las correas de tus sandalias» (Mt 3, 11).

Algo infinitamente santo nos habla desde el ser de Jesús: la fuerte impresión de su absoluta armonía con la voluntad del Padre. Pero esta santidad no era algo estático y rígido, la soberana serenidad y reposo de lo absolutamente supraterreno. Era algo vivo y dinámico, era la fuerza moral que ha de acreditarse de nuevo en cada momento. Justamente en ese acreditarse de cada momento radican los puntos de enlace psicológicos para lo que el ejemplo de Jesús tiene de estimulante y atrayente, para poder Él aligerar a los que trabajan y andan cargados. El pecado no es para Él algo extraño. Lo ha mirado de hito en hito, pero no como quien teme sucumbir a él, sino como quien sabe que no tiene nada que ver con él. De ahí que pueda decir a sus adversarios: «¿Quién de vosotros puede convencerme de pecado?» (Ioh 8, 46). Cierto: Bueno, absolutamente bueno, solamente lo es el Padre. Ante esta bondad absoluta, ante esta perfección de Dios, palidece toda bondad sobre la tierra, que sólo es, en el fondo, algo negativo, la carencia de pecado. La voluntad moral de Jesús, sus facultades morales son, pues, perfectas, tan perfectas como puedan serlo sobre la tierra voluntad y facultad alguna humana. Sin embargo, hasta la perfección de Dios hay grados infinitos de separación: «¿A qué me llamas bueno? Sólo uno es bueno, Dios solo» (Mc 10, 18).

Manifestaciones semejantes de humildad nos han transmitido también los evangelios sobre el conocimiento humano del Señor. Hay cosas que quedan cerradas a los ojos de Jesús, en cuanto son los ojos de un hombre: «Del día y de la hora nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo ni siquiera el Hijo, sino solamente el Padre» (Mc 13, 32). No tenemos por qué discutir aquí ya el problema de cómo pueda compadecerse esta ignorancia de Jesús (*ex humanitate*) con la visión de Dios que había de seguirse necesariamente de su conciencia de Hijo; en qué sentido, por ende, pueda decir Jesús de sí mismo que tampoco Él sabe el día del juicio, cuando, según los mismos evangelios, Él ha de ser el juez del mundo. Lo que aquí hemos sólo de afirmar es que en la conciencia humana de Jesús no se da la omnisciencia, que todo lo abarca, del Padre. Jesús tampoco la reclama, sino que expresamente la rechaza. En cuanto su ciencia era ciencia humana, era también limitada.

Y pareja limitación que a su querer y saber conviénele también a su poder. Cierto que Jesús obra prodigios inauditos —los mudos hablan, los tullidos andan, los muertos resucitan—; pero el evangelista no quiere callar que Jesús no pudo hacer milagro alguno en su patria, excepto que puso las manos sobre algunos enfermos y los curó (Mc 6, 5). Su poder taumatúrgico tenía, pues, un límite íntimo en la incredulidad e impenitencia de los hombres. Aquí, el Dios omnipotente negaba su ayuda; y, donde Dios falla, falla también la fuerza taumatúrgica de Jesús. Y como lo está en la tierra, el poder de Jesús está limitado también en el cielo. Cuando la madre de los Zebedeidas le ruega que se sienten un día sus dos hijos uno a su derecha y otro a su izquierda, Jesús le declara: «Sentarse a mi derecha o a mi izquierda no me atañe a mí concederlo, sino a quienes está ello aparejado por mi Padre» (Mt 20, 23). En el último juicio es el Padre el que tiene el poder judicial supremo de sentenciar. La función de Jesús se limita a dar testimonio autorizado de los hombres ante el Padre: «Todo aquel, pues, que me confesare delante de los hombres, yo también lo confesaré a él delante de mi Padre que está en los cielos» (Mt 10, 32).

A esta limitación del querer, saber y poder de Jesús corresponde el marco, tan impresionantemente sencillo, en que, según los evangelios canónicos, se mueve la vida humana de Jesús. Es una vida de pobreza, de humildad y de desamparo. Cuando un

doctor de la ley se le declara dispuesto a seguirle a donde quiera que fuere, Jesús le recuerda que vive en la calle: «Las zorras tienen madrigueras y las aves del cielo nidos; pero el hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza» (Mt 8, 20). Jesús vive de lo que le dan las piadosas mujeres que le acompañan. Para poder pagar el didracma de tributo, tiene que obrar un milagro (Mt 17, 26). Lo que Jesús mandó a sus discípulos: «No toméis nada para el camino, ni bastón ni alforjas, ni pan ni dinero, y no tengáis dos túnicas» (Lc 9, 3), lo realizó en su propio tenor de vida. El más pobre entre los pobres de Israel — así nos pintan los evangelios la imagen del Señor. Nada hay en su camino de la aureola de la divinidad que anda por la tierra.

Y lo mismo que el tenor de su vida, sus sentimientos respiran también sencillez infinita: «No he venido a ser servido, sino a servir», tal es el verdadero lema que Marcos pone en el fondo del cuadro de la vida de Jesús. La vida de Jesús fue un servicio continuado de lavatorio de los pies: El servicio de los pobres, de los enfermos de los niños, de los pecadores. Si trasladamos este cuadro de humildad y sencillez a las ideas de los antiguos sobre los hijos de dioses que se ocultaron bajo figura humana, salta a la vista toda la enorme diferencia que separa la imagen evangélica de Cristo de las figuras antiguas de dioses salvadores: En los helenistas paganos, un milagro ambulante, una aparición celeste; en Jesús, por el contrario, la más pura y sencilla humanidad, claro olor a tierra, un orar, un luchar un sufrir que brota de lo hondo de una humanidad acabada. Y si le acompañamos hasta la cruz, si escuchamos sus gemidos y sus quejas en el monte de los Olivos; si oímos su grito: «Tengo sed» o el de: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» nos encontramos con una vida llena hasta rebosar de todo lo que es miseria y dolor, pero llena a la par de una indomable fuerza psíquica, de luchas, combates y victorias, como la tierra no los vio jamás. Los evangelistas ponen de relieve con buril luminoso que Jesús es el Hijo de Dios; pero tampoco callan, sino que nos pintan con profunda emoción y hasta sus mínimos pormenores que Jesús era también el hijo del hombre.

Después de exponer la imagen de Jesús que nos ofrecen los evangelios, los clásicos y más antiguos documentos sobre Cristo, y de trazar de acuerdo con ellos sus rasgos divinos y humanos, sabemos ya cómo apareció ante los evangelistas y los cristianos de

su tiempo, lo que sobre Él creyeron y supieron. Es una imagen de infinita finura y delicadeza, de sublimidad y fuerza; pero a la vez, de impresionante sencillez y humildad. En Él se encuentra lo divino y lo humano. Y no se trata de una yuxtaposición externa, sino de una compenetración inextricable de lo divino y de lo humano. No es, efectivamente, que en esta imagen evangélica de Cristo se hubieran sólo artificialmente entretejido unas bellas sentencias y enseñanzas, de manera que pudiera igualmente desprendérselas de aquella imagen. No. La doctrina de Jesús era su propia vida o, por decir mejor, Jesús enseñaba por medio de su vida. Cada acto que realizaba, respira la elevación de su carácter. Una realidad palpitante nos rodea por todas partes. Así, hay que poner atento oído a esta vida de la historia.

Pero estamos aún en la fe de los evangelistas. ¿Cuál fue la fe de las Iglesias apostólicas que les precedieron? De los cristianos de la segunda generación, de la Iglesia de los años 60-70, nos volvemos ahora a los creyentes de la primera generación.

5. *La imagen de Cristo de la comunidad primitiva, a la luz de la historia religiosa*

El material documental para el conocimiento del credo cristológico de la primitiva comunidad apostólica se halla reunido en los doce primeros capítulos de los *Hechos de los Apóstoles*, particularmente en los discursos de Pedro y Esteban, pues fueron pronunciados antes de que ningún evangelista tomara la pluma.

Hay que tener también en cuenta aquellos pasajes de las cartas de San Pablo que pueden reconocerse como bienes de la comunidad y no como especulación personal del apóstol y pertenecen, por tanto, al elemento más firme de la primitiva tradición cristiana. Finalmente, los evangelios sinópticos, en cuanto contienen ya profesiones de fe y, por ende, nos remiten a una primitiva herencia cristiana.

La testificación de la fe en Cristo en los «Hechos de los Apóstoles».

Ya en sus primeros sermones, Pedro juzga la vida, muerte y resurrección de Jesús como el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento y, por ello, como la inauguración de la gran época de la salud. Ahí radica su testificación: «El Dios de Abraham, de Isaac y Jacob, el Dios de nuestros padres ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis delante de Pilato» (Act 3, 13; cf. 4, 10; 5, 30; 10, 40). La expresión «su siervo Jesús» (Act 3, 13. 26) está empleada a estilo de Isaías, en el sentido, por tanto, de un servicio particular, del servicio mesiánico. «Siervo» significa, según eso, el hombre escogido que fue llamado por Yahvé a su servicio. A este siervo suyo, el Dios de Abraham, lo ha glorificado por medio de la resurrección. La fórmula «Dios de Abraham» es genuinamente judaica y coloca al siervo de Dios en ámbitos paleotestamentarios. Este sermón de Pedro procede, evidentemente, del tiempo en que el cristianismo era una comuni-

dad dentro del judaísmo. Ambas expresiones, «siervo de Dios» y «Dios de Abraham», son arcaicas y las dos desaparecen posteriormente. Pero delatan que nos hallamos en el umbral del cristianismo primitivo, en el momento de transición del judaísmo al cristianismo.

Que el «siervo Jesús» fue realmente reconocido y glorificado por el Dios de Abraham lo demuestra la resurrección. El hecho de la resurrección de Jesús es el quicio de la primitiva predicación cristiana. Es la fe pascual, punto de partida para ver y juzgar a Jesús los primeros apóstoles. Todos pueden atestiguar la resurrección de Jesús (Act 2, 32; 3, 15; 5, 32). Porque ellos — sólo ellos — han comido y bebido con Él, después que resucitó de entre los muertos (10, 41). Los *Hechos de los Apóstoles* recuerdan así, con la alusión a la comida y bebida, lo que Lucas y Juan atestiguan en sus evangelios acerca de Jesús resucitado.

La resurrección de Jesús es para los primeros apóstoles la prueba decisiva de que Él es el Cristo o Mesías. Como tenían que habérselas con judíos de fe rígida, para quienes importaba en primer término saber si Jesús era el Mesías, los apóstoles ponen por de pronto todo el peso en la demostración de este hecho. La prueba convincente de esta mesianidad de Jesús está para ellos en su resurección. Ésta es, lo mismo que su pasión, no sólo un hecho de la historia, sino también el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento y, por ello, un verdadero hecho de salud para los hombres (cf. 1 Cor 15, 4; Lc 24, 27; Act 13, 29).

Mas al anunciar los discípulos a Jesús como el Cristo, les interesa juntamente asentar que ese Cristo aparecido en Jesús no es, como esperaban los judíos, un puro hombre, un vástago de David, «Hijo de Dios», por ende, en puro sentido teocrático, sino que por su resurrección ha demostrado que cae del lado de Dios. Los apóstoles tienen interés en señalar de la manera más precisa la diferencia, en este punto, entre la esperanza mesiánica judaica y la fe cristiana. En el mismo instante en que proclaman a Jesús como el Cristo, acentúan su procedencia divina: «La piedra que los constructores rechazaron, se ha convertido en piedra angular» (Act 4, 11). Dios le ha levantado a su derecha (2, 33; 5, 31; 7, 55), lo que, en la lengua del tiempo, quiere decir que Dios le ha investido de poder y gloria divina. El sujeto de esa distinción sigue siendo el siervo Jesús, aquel hombre que se agotó en el servicio divino.

Se trata, pues, de que la humanidad de Jesús ha sido levantada a la esfera de la vida divina. Donde hay vida divina, debe haber vida eterna e imperecedera. Luego en la humanidad resucitada de Jesús está presente el Dios eterno. Sobre la manera de esa presencia no se pronunció la primitiva predicación cristiana presinóptica. Sólo Pablo y Juan atestiguarán que el Dios presente en la humanidad de Jesús es el «propio hijo de Dios» (Pablo), su «unigénito» (Juan). De este Jesús divino arranca la predicación de los primeros apóstoles. Su interés central en su actividad misionera entre los judíos es presentar la prueba de que el Jesús crucificado, que «todos conocen», es, efectivamente, el Mesías que está a la diestra de Dios. Por eso justamente llaman a Jesús el príncipe de la vida (Act 3, 15: τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς), es decir, aquel en quien está la plenitud de la vida y de quien procede toda vida. Esa es la enorme paradoja que Pedro pone ante los ojos de los judíos: «Vosotros habéis dado muerte al príncipe de la vida; pero Dios le ha resucitado de entre los muertos, de lo que nosotros somos testigos» (3, 15). La elevación de Jesús a la diestra de Dios significa para ellos la elevación a la existencia divina. Como príncipe de la vida, el Jesús así elevado ha recibido el poder de derramar sobre los suyos su propio Espíritu, y con ello ha dado cumplimiento a la predicación del profeta Joel (Act 2, 16 ss): «Él, que fue levantado a la diestra de Dios y había recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, lo ha derramado, como estáis ahora viendo y oyendo» (2, 33). De ahí que Jesús glorificado sea el verdadero principio de la nueva vida de la comunidad de los discípulos. El Espíritu de Él es Espíritu de ellos. Las potencias trinitarias: el Dios de Abraham, Jesús, elevado a la diestra de Dios y el Espíritu Santo, son las potencias divinas fundamentales, objeto de la primitiva predicación cristiana. En nombre de este Jesús levantado a la vida divina, se cumplen también los milagros y prodigios: «¿Por qué os maravilláis de que hayamos hecho andar a éste — al cojo de nacimiento — en el nombre de Jesús?» (3, 12).

Y así resulta que el principio capital que guía la primitiva predicación apostólica es éste: «Sepa toda la casa de Israel que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho *Señor y Cristo*». (... ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. Act 2, 36).

Este milagro de la elevación de la humanidad de Cristo a la vida originaria divina lo ha obrado Dios (ὁ θεός). La teología

posterior dirá: La encarnación, la asunción de la humanidad en la segunda persona divina, como obra de Dios *ad extra*, pertenece al Dios uno, a toda la Trinidad. A este Dios trino se debe la *gratia unionis*, el milagro de la elevación de la humanidad de Cristo a la vida divina. El Dios humanado — Él es, efectivamente, sujeto de la demostración de Pedro — no es «Señor y Cristo» desde la eternidad, sino que ha venido a serlo por el milagro de gracia de la encarnación, en virtud de la acción del Dios uno. De ahí que diga Pedro que Dios le «ha hecho» Señor y Cristo. Aquí se supone un hacer, una acción, porque no se trata del Verbo pretemporal (λόγος ἄσαρκος), sino del Verbo encarnado. Aquí, a la verdad, no se coloca en el centro de la consideración la divinidad de Jesús, como sucedería en la teología actual, sino la elevación de su humanidad a la esfera de la divinidad, la *gratia unionis*, y en este sentido el pasaje suena también arcaicamente. Por eso precisamente tiene importancia para la cristología de la primitiva Iglesia, pues asi queda confirmado el hecho de que la primitiva predicacion cristiana no se refirió en primer término al Hijo de Dios anterior a la historia, sino al Hijo humanado. No partió, pues, de lo divino, sino de lo humano en Cristo. Pero recalcó enérgicamente que lo humano fue asumido en la gloria divina.

La dignidad divina de Jesús se expresa todavía con más claridad en el predicado «Señor» (ὁ κύριος) que en el de «Cristo» (ὁ Χριστός). Porque, según el uso de la lengua judía y helenística, «Señor» es el nombre propio de Dios, en cuanto se revela hacia afuera. El que se ha hecho hombre es, pues, «el Señor» del Antiguo Testamento. Con frase semejante designa Pedro a Cristo como «príncipe de la vida y salvador» (ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ): «Dios lo ha levantado por su diestra a príncipe y salvador, para dar a Israel penitencia y remisión de los pecados» (Act 5, 31). La frase se dirige indirectamente contra fórmulas helenísticas semejantes, que atribuían a emperadores y príncipes el título honorífico de «salvadores» (σωτῆρες). Pedro quiere, pues, decir que Jesús, el por Dios glorificado, es el verdadero príncipe y verdadero salvador, no los gobernantes del mundo. Puesto que el Jesús glorificado es el solo salvador, sólo por Él es posible la salvación: «No hay salvación en otro alguno. Porque no se ha dado otro nombre a los hombres bajo el cielo, en que hayan de salvarse» (4, 12). Con esto se relaciona también la confesión que sigue: «Ha sido recibido en el cielo hasta el tiempo de la restauración de las cosas»

(3, 21) «Él ha sido constituido juez de vivos y muertos» (10, 42). He ahí, pues, el credo apostólico primitivo: Por la resurrección quedó atestiguado que el Jesús crucificado por los judíos es el siervo de Dios, que fue levantado a la diestra de Dios, y que Él es, por consiguiente, el Señor, el salvador y príncipe de la vida, Él nos da el Espíritu Santo, y sin Él no podemos salvarnos. Él, finalmente, será un día nuestro juez y nuestro destino.

Repitámoslo: En la predicación cristiana primitiva no aparece en primer plano lo divino de Jesús, sino lo humano, su aparición histórica, su autenticación por la muerte y resurrección. La cuestión candente frente a los judíos no era si en Jesús de Nazaret se había revelado Dios mismo, si era Dios de Dios, sino la cuestión de si en Él había, realmente, aparecido el Mesías y en qué sentido se hizo nuestro Mesías. La cuestión mesiánica, por ende, y no la cuestión de la divinidad, ocupaba el primer plano de la misión apostólica primitiva. Sólo en terreno helenístico se planteó el problema sobre el sentido en que Cristo era verdadero Dios. La cuestión primitiva cristiana se movía, por tanto, en torno a la misión del Jesús histórico.

Que este aspecto histórico y humano fuera el objeto propio de la predicación primitiva, puede, por lo demás, deducirse también de la norma que estableció Pedro en época presinóptica para la elección de un apóstol que hizo necesaria el suicidio de Judas. El escogido había de ser — dice — «uno de aquellos hombres que han estado reunidos con nosotros todo el tiempo en que el Señor Jesús entró y salió entre nosotros, empezando por el bautismo de Juan, hasta el día en que fue tomado de entre nosotros, a fin de que sea juntamente con nosotros testigo de la resurrección» (Act 1, 21). Así pues, la predicación primitiva se refirió solamente a la glorificación del Señor y a los hechos de su vida relacionados con ella, desde el bautismo de Juan hasta la ascensión, hechos todos que estaban dentro del horizonte de las profecías del Antiguo Testamento. La mirada de Pedro y de sus cotestigos se para exclusivamente en la vida y obra terrena e histórica de Jesús, en cuanto justamente en ella se cumplieron las antiguas promesas. Pedro no se refiere en ningún sentido a la existencia ultrahistórica y eterna del Señor, ni siquiera al milagro de su concepción y nacimiento sobrenatural. Lo esencial y decisivo no estaba para Pedro en el establecimiento de lo metahistórico, de lo supra y prehistórico en Jesús, sino en la clara testificación de los hechos exactamente

contrastables de su vida pública y, sobre todo, en la testificación de su resurrección. Y todo ello caía bajo la luz de los testimonios proféticos. Es el mismo esquema de predicación que forma, en cierto modo, el fondo de todos los evangelios canónicos y conforme al cual, señaladamente, dispuso Mateo su evangelio.

Si lo humano está, pues, en el primer plano del primitivo mensaje cristiano, ello no quiere decir, sin embargo, que se calle completamente acerca de lo divino en Cristo. La fe en su divinidad es más bien la ancha corriente soterraña de la primitiva predicación cristiana sobre el siervo Jesús. Todos los colores con que esa predicación pinta al Señor glorificado, confluyen en la imagen de un ser celeste que, sometido y todo en su forma humana al Padre, realiza, sin embargo, por propia y personal autoridad, operaciones de vida verdaderamente divinas y que sólo a Dios pueden convenir. No es, por ende, un Mesías en sentido judío, sino en sentido cristiano. No obstante, no deja de ser significativo que la primitiva comunidad, en la predicación dirigida a los judíos, evite siempre llamar Dios a Cristo o hablar expresamente de funciones divinas del Mesías. Evidentemente, la Iglesia teme ser mal entendida de los judíos que sólo creen en una persona divina única, y ser acusada de blasfemia. En el marco de su mensaje sobre el «siervo Jesús», lo urgente era la obra de redención del Señor sobre la tierra, no su filiación divina metafísica. Un desplazamiento del acento de lo humano y terreno a lo divino y supraterreno sólo es reconocible en la misión helenística.

Los más antiguos documentos de la misión cristiana demuestran así lo inafectado, limpio y auténtico de su tradición, el hecho de que los apóstoles no han transfigurado en ningún sentido la imagen de Jesús. En otro caso, las fórmulas posteriores cristianas paulino-joánicas sobre la preexistencia y filiación natural de Jesús respecto a Dios hubieran sido ya de algún modo empleadas en estos testimonios más antiguos. Las primeras tradiciones apostólicas nos ponen así de manifiesto que fueron empleadas en un momento en que el cristianismo se iba lenta y trabajosamente desprendiendo del judaísmo, en momento, por ende, de transición del rígido monoteísmo judaico al monoteísmo dinámico y trinitario del cristianismo.

Esta circunstancia de que la comunidad primitiva puso un interés primario precisamente en la historia humana de Jesús, fue motivo, para la crítica liberal, de negar la fe de la misma

comunidad en la divinidad de Jesús o, por lo menos, para sentar la teoría de que esa fe sólo se había realizado por la ley de la evolución interna en una serie de etapas o grados. Fue señaladamente el historiador de las religiones, Bousset, quien se imaginó poder establecer, por medio de audaces combinaciones, las series o etapas de esa evolución, que explicarían la paulatina formación de la fe en la divinidad de Cristo

Contra lo que Bousset, y con él la mayoría de la escuela comparatista, se rebela es contra el reconocimiento de que ya Cristo mismo se hubiera tenido por Hijo de Dios en sentido propio y que, consiguientemente, la comunidad de Jerusalén le hubiera considerado ya como Señor y Salvador. Semejante fe no habría podido echar raíces en suelo judeo-palestino, sino únicamente en sectores helenísticos, pues sólo entre los paganos helenistas se habría dado la posibilidad psicológica de creer en dioses salvadores que bajan del cielo a la tierra. Desde ese momento, sólo podía tratarse para la crítica de mostrar, en su pormenor, cómo tales ideas helenísticas pudieron despertarse también en la primera comunidad judía. Que Jesús mismo se hubiera tenido ya por el Mesías, es por de pronto, planteado así el problema, cuestión completamente aparte. De momento, sólo se trata de mostrar la transición que habría llevado, de la mentalidad judeo-palestina, a la helenística.

Ya antes de Bousset, desde Reimarus mismo, la tarea capital de los críticos radicales fue aportar la prueba de la evolución histórica de la fe en la divinidad de Cristo, demostrar que esa fe surgió sólo paulatinamente y no es, por tanto, algo primitivo, sino secundario. Wrede escribió un libro audaz sobre el supuesto contraste, impresionante e infranqueable, entre la imagen de Cristo de los sinópticos y la paulino-joánica. El verdadero creador de la cristología eclesiástica habría sido Pablo. Sólo él pudo instalar a Cristo en lo divino, porque jamás tuvo ocasión de conocerle personalmente. Su especulación nutrida de escatología y mística judaica tardía, no habría, por tanto, estado contrapesada por las impresiones de la vida humana, sencilla y pobre, de Jesús. Y así, por medio de la escatología y mística judaicas se habría formado una imagen ideal de Cristo, un Cristo de la fe, que sólo ostenta rasgos sobrenaturales y divinos. Esta imagen ideal habría venido pronto a ser exclusiva y predominante en las comunidades y ella habría ya teñido considerablemente la imagen de Jesús de los sinópticos.

Las tesis de Wrede no tuvieron apenas partidarios ni aun en el terreno de la crítica. Un cuidadoso análisis, así de los escritos paulinos como de la sinopsis evangélica, da por resultado indiscutible que la fe en el carácter sobrenatural de Cristo fue predominante aun en las comunidades no paulinas y prepaulinas y que Pablo mismo toma piezas esenciales de su cristología de esta fe de la comunidad, anterior a él mismo. De ahí que el problema para la investigación comparatista no fue averiguar en sus raíces la cristología paulina, sino la de la comunidad primitiva prepaulina, es decir, demostrar que esa cristología fue un producto híbrido judeo-helenístico, fruto del desenvolvimiento de ciertas ideas judaicas y helenísticas, y que no procede del testimonio personal de Jesús. Se quería, pues, por una parte, no tocar, contra Wrede, el punto de que la fe en la divinidad de Cristo se hubiera ya dado en la comunidad primitiva, y se buscaba, por otro lado, la prueba de que esa fe no estribaba en el testimonio personal del Señor, sino que había que reducirla a ideas judeo-helenísticas.

El hijo del hombre. La prueba de esta explicación mitológico-escatológica de la fe en la divinidad de Cristo que Bousset principalmente trató de construir en su obra *Kyrios Christos* ([3]1926), es en suma la siguiente: La predicación de Cristo mismo no contiene todavía indicios de la fe posterior en un Dios salvador. Es más, resulta en absoluto problemático que Jesús mismo haya querido pasar por el Cristo prometido. Sólo la comunidad primitiva de Jerusalén ha de ser considerada como creadora del primer mesianismo cristiano. Y lo fue por su peculiar dogmática del hijo del hombre. La idea de que Jesús sea el hijo del hombre y que ha de venir como tal sobre las nubes del cielo, la aceptó la comunidad jerosolimítica sólo por razón de su fe en el Resucitado. Unicamente así podía resolver el enigma de su muerte de cruz: Jesús murió para volver del cielo como el prometido hijo del hombre y erigir el nuevo reino de Dios. Por su resurrección se atestiguó como el hijo del hombre que había de venir. La comunidad, pues, para justificar su fe en la resurrección, entretejió la figura de Jesús con el mito del hijo del hombre venidero, cuya aparición brilla como el relámpago de un confín al otro de la tierra. El cristianismo primitivo, como nos lo da a conocer la primera literatura cristiana, estaba absolutamente penetrado de sentido escatológico. Sus miradas se dirigían exclusivamente a la

parusia venidera. La importancia, por ende, de Jesús radicaba necesariamente para la comunidad primitiva en lo por venir, en su misión de traer del cielo, en fecha próxima, el nuevo reino de Dios. Para expresar esta fe, tomó de la apocalíptica contemporánea la imagen daniélica del hijo del hombre. La comunidad cayó en la cuenta de que no se puso en boca de Jesús otra designación de sí mismo sino la de hijo del hombre. Tenemos, pues, a la vista, en la designación personal de Jesús como hijo del hombre, la más antigua dogmática de la primera comunidad, una dogmática en que formulaba su fe en la próxima aparición sobre la tierra de la gloria del Resucitado. En sentido semejante se expresaban Volkmar, Lietzmann y Wellhausen. El nombre de hijo del hombre, según ellos, apenas puede comprenderse en labios de Jesús. Además, no se encuentra ni en la literatura paulina ni en la postpaulina. Falta también en los Padres apostólicos, con la única excepción de Ignacio de Antioquía (*ad Eph.* 20, 2). De ahí se concluye que es una construcción puramente teológica y, por tanto, no originaria.

El Señor. La primera mitificación, según eso, se dió en la primitiva comunidad de Jerusalén. Un posterior desarrollo lo halló esta cristología en Antioquía. Aquí no domina el judaísmo, sino el helenismo, con su muchedumbre de divinidades salvadoras y su culto del kyrios. De Oriente, particularmente de Babilonia y Egipto, se había trasplantado a Occidente la idea de la realeza de Dios y se había juntado a la idea del Dios salvador en el culto de los misterios. Los emperadores romanos eran distinguidos con los títulos honoríficos de «salvador de todo el género humano», «salvador del mundo». El emperador era también a par de los dioses, *kyrios* y *soter*, señor y salvador. Esto condujo a aclimatar la fe en el Señor y Salvador. Lo que se creía del emperador, con más razón había de creerse de los dioses de los misterios, de un Mitra, Osiris y Hermes. Estos dioses eran tenidos por *kyrioi* y *soteres*, por señores y salvadores. Por todo el Imperio, sobre todo en Siria, Egipto y Asia Menor, se juntaban comunidades de culto, mayores y menores, para honrar a su dios, al kyrios. ¿Qué cosa más natural, sino que los helenistas creyentes en Cristo, que confluían a la nueva fe de los más varios cultos, se reunieran también para la veneración de su kyrios, Jesús? Mas al levantar a Jesús a objeto de culto y llamarle señor o kyrios, pasó el Señor venidero

a Señor presente de la comunidad o, por mejor decir: De Señor del juicio venidero, Jesús se convirtió en Señor de la comunidad. Así, de manera insensible, se fue, como si dijéramos, deslizando la primitiva idea cristiana del Mesías como hijo del hombre venidero, hacia la idea de Dios como Señor presente, cuya acción se ejerce de manera inmediata en la comunidad. La mística paulina de Cristo, posterior, brotó, pues, del culto al kyrios de la comunidad helenística de Antioquía. En conclusión, la línea de desenvolvimiento de la primitiva cristología sería: La predicación de Jesús, la fe de la primitiva comunidad de Jerusalén en el Resucitado, Jesús, como hijo del hombre que ha de venir, Jesús, el Señor. De ahí concluyó Pablo: Jesús es Hijo natural de Dios.

La fe de la comunidad primitiva. La teoría expuesta queda superada en el momento en que pueda demostrarse con certeza que no fue sólo la comunidad helenística de Antioquía la que confesó a Jesús como kyrios, sino también la primitiva comunidad de Jerusalén, compuesta de judíos originarios. Con esta demostración cae por su base la supuesta primera etapa de desenvolvimiento de la fe en el hijo del hombre venidero, y la descomunal hipótesis de que todas las denominaciones personales de Jesús como hijo del hombre han sido artificialmente introducidas en los evangelios y, por tanto, no han de tomarse como expresiones históricas, sino dogmáticas, no necesita de particular refutación. Porque, entonces, la supuesta dogmática del hijo del hombre no tiene justificación interna alguna, como quiera que es considerablemente sobrepasada por la fe en el kyrios de la misma comunidad, fe que, por confesión unánime de los historiadores, incluye la fe en la divinidad de Jesús. Y tiene menos justificación aún aquella dogmática si puede, además, demostrarse que la confesión del hijo del hombre no ocupó el centro de la primitiva fe cristiana y no era, por tanto, expresión dogmática, sino denominación personal de Jesús.

Nos dirigimos, pues, la primera pregunta: ¿Fue realmente sólo la comunidad de Antioquía la que creó la profesión de fe en el Kyrios, o se dio ya en la primera comunidad de Jerusalén?

Ya hemos establecido, como tema capital de la primera predicación apostólica, la palabra de Pedro en Jerusalén: «Dios le ha hecho —al hombre Jesús— Señor y Cristo» (Act 2, 36). Bousset hace, a la verdad, los más desesperados esfuerzos por demostrar, por medio de operaciones críticas, que, en este ver-

sículo, justamente la palabra decisiva kyrios es una interpolación posterior. Ahora bien, todo el contexto del discurso muestra que lo que a Pedro le interesa precisamente es poner de relieve la divina dignidad de Señor del Cristo o Mesías. Partiendo de la promesa hecha a David que «del fruto de tus lomos se sentará en su trono» (Act 2, 30) y de que David manifestó: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies»; partiendo, por tanto, de la promesa del Mesías como futuro soberano que había de sentarse en el trono de David, Pedro saca la conclusión: «Sepa toda la casa de Israel que, a este Jesús, Dios le ha hecho Señor y Cristo». Así, para la demostración de Pedro, la nota decisiva del Cristo es precisamente su posición de soberano. Lo que Pedro quiere demostrar para su imagen de Cristo es justamente el ser kyrios. La dignidad de kyrios, de antemano anunciada y prometida para el vastago de David, se ha cumplido, según Pedro, en la dignidad de kyrios del Cristo resucitado.

Para sostener su teoría, Bousset se ve forzado a borrar también la cita del salmo 109: «Dijo el Señor a mi Señor...» Pero, aun así, el fin de la demostración sigue el mismo, a saber, la prueba del poder señorial y regio del Mesías. La promesa hecha a David de sentarse el Mesías en su trono, sólo halla cumplimiento en la idea de kyrios. En otro caso, toda la argumentación petrina se vendría a tierra.

Por lo demás, el mismo Pedro explica nuevamente en casa de Cornelio: «Esa palabra la envió Dios a los hijos de Israel... Éste es el Señor de todos (οὗτός ἐστιν πάντων κύριος, 10, 36). Tampoco esta frase puede separarse del contexto A Pedro le interesa demostrar, fundándose en la conversión del gentil Cornelio, que «Dios no mira a las personas», sino que «en todo pueblo tiene adoradores», es decir, que su soberanía se extiende a todos; y, por tanto, concluye Pedro, Jesús es el Señor de todos, de los judíos y de los gentiles. Luego el κύριος es el elemento esencial de la argumentación del príncipe de los apóstoles.

Pero hay más todavía: La palabra de Pedro: «Dios le ha hecho Señor y Cristo» y su cita del salmo 109 no son siquiera originales. Tienen raíces más hondas, como quiera que se remontan a Jesús mismo. En Mt 22, 44-45, al remitirlos a este salmo mesiánicamente interpretado, Jesús hace notar a los fariseos lo impertinente de su ideal mesiánico puramente terreno: «Si David llama al Mesías

señor suyo, ¿cómo puede ser su hijo?» Jesús quiere con ello asentar que el Mesías no puede ser, evidentemente, un descendiente puramente humano, desde el momento en que David lo llama su señor. Jesús interpreta, por ende, el salmo 109 de la soberanía y realeza del Mesías, y Pedro ve cumplida esta pretensión de Jesús en el hecho de su resurrección y efusión del Espíritu Santo. Naturalmente, Bousset conoce también ese pasaje Mt 22, 44; pero trata de eludir su fuerza demostrativa, considerándolo como un *teologúmenon* que la comunidad puso posteriormente en boca de Jesús. Mas, aparte que Bousset hace esa afirmación en virtud puramente de supuestos personales apriorísticos, sin poder alegar la más leve prueba; prescindiendo también de que con ello atribuye a los primeros misioneros cristianos las más burdas falsificaciones al poner en labios de Jesús algo que ellos mismos formularan; Bousset no logra, ni aun por este camino sospechoso, salir del callejón sin salida. Porque lo que en ningún caso puede negar es que Mt 22, 44 sólo pudo nacer en suelo judío, no en suelo helenístico. Trátase aquí de un problema interno puramente judío, de la cuestión sobre el carácter del Mesías prometido. Tenemos aquí una demostración escrituraria típicamente rabínica. Así pues, Mt 22, 44 sólo pudo tener origen en suelo judío. Y con ello vuelve a planteársele a Bousset la cuestión que trataba de eludir: ¿Cómo es posible que judíos monoteístas hayan confesado al Kyrios divino en el Cristo resucitado?

Otra prueba de la originalidad del nombre kyrios la tenemos en la conocida deprecación primitiva cristiana *Maranathâ*, «El Señor viene». Es ciertamente Pablo el que la menciona por vez primera (1 Cor 16, 22); pero aquí tenemos, como lo delata la forma misma aramaica, reliquias de lengua palestinense. También la *Didakhé*, el más antiguo escrito litúrgico, emplea este *Maranathâ*. Con su *Hosanna* y su *Amen*, la *Didakhé* procedía, sin duda alguna, de sectores que rezaban en lengua aramea. Estas oraciones, evidentemente, habían alcanzado ya entonces cierta difusión más allá de las fronteras de Palestina. Si Pablo emplea la misma fórmula, ello supone que en la comunidad corintia se habían establecido judíos palestinenses y que estos judíos cristianos habían reconocido en Jesús al Señor.

Un tercer testimonio de la originalidad del nombre de kyrios lo tenemos en el conocido pasaje de Mt 7, 21 ss: «No todo el que me diga "Señor, Señor" entrará en el reino de los cielos,

sino el que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos. Muchos me dirán en aquel día: "Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre y en tu nombre expulsamos a los demonios y en tu nombre hicimos grandes prodigios?" Y yo les declararé entonces: "Jamás os he conocido. Apartaos de mí, los que obráis la iniquidad."» Aquí es Cristo mismo quien se aplica el nombre de kyrios y, por añadidura, entiende este kyrios en sentido cultual. Jesús habla del tiempo futuro, en que será invocado como Señor. De ahí justamente que se haya intentado explicar esta palabra por la liturgia de la comunidad. Pero también esta explicación es puramente caprichosa, pues el kyrie repetido era también usual en las oraciones judaicas. Jesús pudo, por tanto, muy bien, por la práctica de la oración de entonces, aludir a la por venir. Mas, aun en el supuesto de que hubiera aquí una fórmula litúrgica, no por eso puede discutirse su carácter originario palestinense, como quiera que Mateo, que nos da esa fórmula, escribió exclusivamente para judeo-cristianos. Luego ya la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén invocó a Jesús como a Señor.

La misma veneración divina que la primitiva comunidad tributaba con esta oración a Jesús, se manifiesta también, por lo menos de manera indirecta, en el hecho de invocar el nombre de Jesús. No es sólo Pablo el que habla de esta invocación del nombre de Jesús (1 Cor 1, 2; Rom 10, 12 *et alibi*). También los *Hechos de los Apóstoles* ponen una y otra vez de relieve: «Todo el que invocare el nombre del Señor, se salvará» (2, 21; cf. 7, 59; 9, 14 y 21). De ahí que se llamara simplemente a los cristianos: «Los que invocan el nombre de Jesús» (οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομά σου). Los mismos *Hechos de los Apóstoles* hablan de un bautismo en o sobre el nombre de Jesús (22, 16; 2, 38; 10, 48). Con ello se le atribuye a Jesús una fuerza y operación divina y se le reconoce, por ende, como al Señor. También la virtud milagrosa del nombre de Jesús comienza ya a percibirse en el tiempo de la actividad terrena del Señor. Aquí entran singularmente en consideración aquellos pasajes de los evangelios en que Jesús habla de cosas que han sido hechas o habrán de hacerse por sus discípulos «en nombre suyo». En el nombre de Jesús arrojan a los demonios y hacen milagros (Lc 10, 17; Mc 9, 38). Son perseguidos y odiados por causa de su nombre (Mt 5, 11; 10, 22). La virtud de este nombre aparece todavía con más fuerza después de la glorificación de Cristo. En nombre de Jesús cura

Pedro al cojo de nacimiento junto a la puerta Bella del templo (Act 3, 6; 4, 10). Este nombre es tenido por la naciente cristiandad como «el único nombre en que puede salvarse» (4, 12). Jesús, pues, goza ya en vida y, singularmente en la comunidad primitiva, de un culto, como apenas cabe concebir más íntimo. Con este culto, el nombre de kyrios se imponía de suyo. Por lo menos, ahí están ya todos los gérmenes de que había de brotar el culto del Señor. Si el título de kyrios hubiera sido realmente extraño a la conciencia de la primera comunidad judía, Bousset y sus sucesores tendrían no sólo que expurgar todos los pasajes de los *Hechos de los Apóstoles* que hablan expresamente de Jesús como del Señor, sino echar también por tierra todo el sentimiento religioso, toda la adoración a Cristo que está patente no sólo en los *Hechos*, sino, con particular claridad, en el Evangelio de San Mateo, escrito para los judeo-cristianos palestinenses.

Por lo demás, si Pablo hubiera tenido que ir a buscar a Antioquía el nombre de kyrios y con él toda su mística de Cristo; si, por consiguiente, la fe en la divinidad de Cristo hubiera sido importada de Antioquía, ¿cómo explicar que toda la fe del apóstol en Cristo era ya firme, cuando entró en relación con Antioquía? Después de su conversión, Pablo estuvo largos años alejado de Antioquía: Tres años en el desierto de Arabia y en Damasco, quince días en Jerusalén y el resto del tiempo en su patria, Tarso. Cuando Bernabé lo llamó a Antioquía, Pablo era ya un formado que, ni en Jerusalén ni en Antioquía, podía aprender nada esencial sobre lo que sabía. Él refiere expresamente su credo de Cristo, de manera exclusiva, al milagro de su conversión a las puertas de Damasco. «Desde ese momento», declara él mismo (2 Cor 5, 16), ya *no* conoce a *nadie* según la carne. Desde el día de Damasco, ni antes ni después, sabe que «si alguno es en Cristo, es nueva creación. Lo antiguo ha pasado. Todo se ha hecho nuevo» (2 Cor 5, 17). La certeza de que se le ha regalado una vida nueva en Cristo, vida que liquida todo lo legal y le hace exclamar: «¡*Abba*, Padre!», se le ha dado juntamente con el día ante Damasco. La primera palabra que le sale entonces de los labios es la de kyrie. «Señor, Señor, ¿quién eres tú?» Lo que dentro de esta fundamental experiencia del kyrios tenía que construir en pormenores históricos, lo supo por la *parádosis* de Jerusalén, como él mismo lo declara (1 Cor 15, 3). No hay que pasar ciertamente por alto un desenvolvimiento en la cristología paulina; pero este desenvolvi-

miento no radicó en un progreso de lo nuevo a lo nuevo, sino en una penetración y esclarecimiento más y más profundos de lo antiguo, como se lo impusiera la polémica contra la propia justicia de los judíos fundada en la ley y contra las concepciones antroposóficas de ciertas religiones de redención místico-gnósticas. El problema era aquí sacar de su experiencia íntima de Damasco una inteligencia total de la historia de la revelación y de la humanidad. Ya en la carta primera a los corintios y en la a los romanos se abren paso esas ideas de universal amplitud; pero la culminación sólo se alcanza en las epístolas de la cautividad. Con razón nota también esto Deissmann (*Paulus*, 1926): «Todo lo que puede llamarse mística de Cristo en Pablo es la reacción a esta experiencia iniciadora ante Damasco» (p. 105).

Consta, por consiguiente, que ya los más antiguos cristianos, la primera comunidad de Jerusalén y hasta los discípulos de Jesús en vida del maestro, le hicieron objeto de veneración y culto religioso, le confesaron como al Señor y en su nombre realizaban milagros y prodigios. Ya en la primera predicación apostólica fue Cristo confesado como el Señor. Así se explica también que la fe en Cristo de la primera comunidad y el credo de las comunidades helenísticas no se diferencien entre sí en ningún aspecto. El mismo A. Schweitzer, de tendencia escatológica, tiene que afirmar: «Nada sabemos de semejante diferencia. Las comunidades helenísticas están en la mejor concordia con la Jerusalén judeo-cristiana. Hasta llegan a dejarse influir por los primeros apóstoles en contra de Pablo. En Antioquía tiene más autoridad Pedro que Pablo. En la cuestión de si han de celebrarse comidas o ágapes en común con los étnico-cristianos, Bernabé se pone del lado de Pedro. Por dondequiera se comprueba que el influjo de Jerusalén es más fuerte que el suyo» (*Paulusmystik*, p. 32). Si hubiera, pues, que hablar de un contraste, habría de ser antes bien entre Pablo y Antioquía, y no, desde luego, entre Pedro y Antioquía. De ahí lo equivocado en decir que Pablo haya tomado de Antioquía su fe en el Kyrios. No era ésa la dirección indicada, como quiera que la misma fe florecía en Jerusalén. De hecho, no la fue a buscar ni a Antioquía ni a Jerusalén, sino que la debió inmediatamente a su experiencia íntima ante Damasco. Lo cual no obsta para que el Apóstol de las naciones, como helenista nato que se sentía «apóstol de los helenos», se sirviera luego, para la explicación de su personal experiencia íntima de Cristo, de ciertos giros

y fórmulas que había creado la mística gnóstico-helenística circundante, señaladamente el culto de Mitra, existente en su tiempo en Cilicia, y que el lenguaje corriente había ya incorporado. Justamente por ello estuvo particularmente preparado para ser apóstol de los helenos.

Y llegamos a la segunda pregunta: ¿Consistió originariamente la profesión de fe de la comunidad primitiva únicamente en confesar a Jesús por hijo del hombre? ¿Era, por ende, el hijo del hombre el verdadero fondo de la primitiva fe cristiana? Hemos visto ya ser un hecho que la Iglesia madre de Jerusalén reconoció a Jesús como al Kyrios, como a un ser divino, y que Jesús mismo recibió ya en vida culto religioso. Con esto queda sobrepasada y sin sentido la llamada primera etapa de desenvolvimiento de la primitiva fe cristiana. Porque si ya la primera comunidad ha confesado la divinidad de Jesús, por fuerza hubo de entender su fe en el hijo del hombre venidero partiendo de esta fundamental confesión, es decir, esta fe en el hijo del hombre hubo de recibir de aquella confesión su sentido último y su fondo de salud.

Bousset, no obstante, dogmatiza: «Sólo después de la resurrección es Jesús el hijo del hombre daniélico que ha de venir sobre las nubes... La comunidad de Jerusalén entretejió su figura con el mito del hijo del hombre... Ya a los comienzos, muéstrase aquí, con la máxima claridad deseable, la imaginación creadora de la comunidad creyente y su capacidad de transformación de la realidad histórica... Suena, pues, el primer acorde del himno con que la figura de Jesús ha de ir acompañada a través de la historia» (*Jesus der Herr*, p. 11).

Con este ditirambo boussetiano al poder creador de la comunidad de fieles está en pugna la dura fuerza de los hechos. Bousset funda principalmente su hipótesis en la actitud escatológica de la comunidad primitiva. Ésta no habría mirado al Señor presente, sino al Señor que iba a venir. De ahí que Jesús sólo pudo ser tenido por ella en cuenta como el hijo del hombre que había de volver. En esta actitud escatológica habría sido imposible una fe en un kyrios que anima y manda de presente a la comunidad. La argumentación de Bousset es, pues, en resumen, la siguiente: Puesto que la primitiva comunidad sólo esperaba su salud de lo futuro, no podía a la vez dar culto a Jesús como Señor presente. Su imagen de Cristo sólo podía llevar los rasgos del juez universal venidero. Contra tal razonamiento se alza, inmediatamente, la

pregunta: ¿No era también de todo en todo escatológica la actitud de Pablo? ¿No prueba ya su primera carta a los tesalonicenses su fe en la próxima venida del juez universal? Y, sin embargo, Pablo vive y se mueve en la fe del poder presente del Kyrios. Cristo es su vida y morir su ganancia. Luego es que la fe en el Señor por venir tiene que ser perfectamente compatible con la fe en el Señor presente. Ya con esto cae por tierra la hipótesis de Bousset de que la confesión de un Señor presente no puede conciliarse con la mirada escatológica de la comunidad primitiva.

Además, hijo del hombre es en los evangelios la denominación personal, casi exclusiva, que se da Jesús a sí mismo. Jamás un discípulo, ni siquiera la comunidad, le confiesa por hijo del hombre. De ahí que en la tradición evangélica no se halle el más leve indicio de un culto originario del hijo del hombre. La comunidad se guardaba más bien escrupulosamente de confesar también por su parte a Jesús como hijo del hombre. El lenguaje es aquí tan unitario, que hay que concluir se trata o de un claro recuerdo histórico de los hagiógrafos, o de una falsificación a sabiendas. Con el subterfugio de una dogmática de la comunidad sólo se consigue velar los hechos. A la luz boussetiana, los evangelios no aparecen ya en absoluto como sencilla e ingenua literatura misionera, sino como literatura tendenciosa francamente refinada. Más aún, esta literatura tendenciosa habría trabajado en una dirección totalmente falsa al poner exclusivamente en labios de Jesús la expresión hijo del hombre y no atribuirla también, y preferentemente, a la misma comunidad primitiva. Si el hijo del hombre ocupaba realmente entonces el centro de la fe, era ineludible que la comunidad le invocara una y otra vez como a hijo del hombre.

Por lo demás, justamente la crítica moderna de los evangelios no puede avenirse con la hipótesis de una falsificación a sabiendas. La crítica se da cuenta paso a paso de la naturalidad e ingenuidad con que se presenta la historia evangélica, con qué escrupulosidad se esfuerza por reproducir íntegramente los recuerdos que corrían de la predicación apostólica en las primeras comunidades, aun cuando con ello tiene que admitir repeticiones, desigualdades y hasta contradicciones. Un arte que trabajara por procedimientos puramente literarios, indudablemente hubiera eliminado tales contradicciones. No hay más que recordar los apócrifos, por ejemplo, el evangelio de la infancia, de Tomás, que trata de hacernos ver

luminosamente en cada acción, en cada palabra del Niño Jesús al joven *Dios omnipotente y omnisciente.*

Y ¿cómo, por lo demás, hubiera venido a parar la comunidad primitiva precisamente a la expresión hijo del hombre? Ni el judío ni el helenista podían hacer gran cosa con este concepto. El judío medio sólo sabía del Mesías, del hijo del David, del último profeta por venir, pero no sabía palabra del hijo del hombre. Sólo en una minúscula rama lateral del judaismo, en la literatura apocalíptica judía, era conocida su figura a partir de Daniel. Hijo del hombre, propiamente, sólo en los discursos apócrifos, de lenguaje figurado, del libro de Henoch vino a ser nombre constante del Mesías. Una mirada a Mt 16, 13 ss nos muestra lo insignificante e inatendido que era entre los judíos, aun en tiempo de Jesús, el nombre de hijo del hombre. El Señor pregunta aquí: «¿Quién dicen los hombres que es el hijo del hombre?» Jesús quiere una confesión de sus discípulos, pero no la confesión de hijo del hombre. Ésta es más bien el punto de partida. Lo que Él quiere es que le confiesen por Cristo-Mesías y por Hijo de Dios. Apenas Pedro ha pronunciado la confesión esperada, Jesús la confirma con las solemnes palabras: «Ni la carne ni la sangre te lo han revelado...» Según esto, el nombre de hijo del hombre no tenía fondo dogmático de ninguna especie. El fondo dogmático lo tenía el nombre de Cristo o Mesías. De ahí se explica que precisamente los más antiguos elementos de la tradición protoapostólica, los discursos de Pedro en los *Hechos de los Apóstoles*, no subrayan en ningún pasaje el hijo del hombre o, más bien, ni lo mencionan siquiera. Sin embargo, así tendría que haber sido, sobre todo si la comunidad primera hubiera visto principalmente el misterio del Señor en su dignidad de hijo del hombre y hubiera por eso precisamente tenido supremo interés en proclamarlo como hijo del hombre. Sólo una vez se habla de Jesús, en los *Hechos* (7, 56), como de hijo del hombre; pero aquí precisamente no es un miembro judío de la comunidad, sino el helenista Esteban quien ve en éxtasis el cielo abierto y al hijo del hombre a la derecha del Padre.

Las cosas, pues, se presentan de esta manera: La idea de hijo del hombre que está, efectivamente, tomada no de la ancha corriente del profetismo, sino de la estrecha línea apocalíptica, no era al pueblo judío tan familiar como quiere hacérnoslo creer la hipótesis de Bousset; mucho menos que ella fuera para la comu-

nidad judeo-cristiana lo más alto y último que supiera del misterio de Jesús.

Más extraña todavía era la idea de hijo del hombre a los helenistas de entonces. Lo cual, propiamente, no necesita demostrarse, pues la fórmula, desde luego, procede de Daniel y es, por tanto, de origen judío. Para los helenistas no sólo era desconocida, sino que les fue siempre extraña, hasta tal punto, que en el espacio de pocos decenios desapareció completamente de la literatura étnicocristiana. Ya Ignacio de Antioquía y Bernabé oponen el hijo del hombre al Hijo de Dios. Lo que prueba que ya no entienden su sentido místico originario.

Así pues, es imposible que esta expresión saliera del seno de la comunidad, pues hallaba tan pocos puntos de enlace, tanto para brotar como para poderse afirmar. Luego si, a pesar de todo, atraviesa toda la escritura evangélica como la verdadera denominación personal de Jesús, ello sólo puede apoyarse en un exacto recuerdo histórico y, por ende, en el carácter de Jesús. Sólo suponiendo que fue el Señor mismo quien, por motivos que luego habrá que averiguar, quiso designarse a sí mismo preferentemente como hijo del hombre, resulta comprensible que los evangelistas pusieran tanto empeño en hacer resaltar en sus relatos este hecho y que a veces introduzcan la expresión de hijo del hombre hasta en pasajes en que Jesús hubo de hablar originariamente en primera persona.

Concluimos: Tan lejos estuvo la comunidad de Jerusalén de haber creado la confesión del hijo del hombre, como la de Antioquía la confesión del «Señor». El «Señor» fue más bien un elemento primario de la fe cristiana desde sus orígenes. El «hijo del hombre» se halla sólo en boca de Jesús y no en el culto de los primeros cristianos. Con ello ha fracasado el intento de la escuela escatológica de ver en la supuesta fe originaria en el hijo del hombre por venir la etapa previa para la también supuesta fe helenística en el Kyrios.

La fe en el Dios salvador, como fuerza creadora.

La escuela mitológica, que, a la verdad, no puede fácilmente separarse de la escatológica, emprende por ello otro camino. También ella da por supuesto que la fe en la divinidad de Jesús no puede remontarse ni a Jesús mismo ni a los primeros apóstoles. Por otra parte, no puede avenirse a la opinión de que la fe en el hijo del hombre

haya sido el tránsito natural a la fe helenística en el Hijo de Dios. Según la escuela mitológica, entre el Jesús de la historia y el Cristo divino de la fe no hay otra cosa que la leyenda que poetiza inconscientemente, la fuerza transfiguradora de la fe de la comunidad. La confesión, por ende, de la divinidad del Señor ha de atribuirse a la fuente anónima de la dogmática de la comunidad en su acción fabulante. Aquí entra ya en juego o la comunidad primitiva o, lo que es más verosímil, la fuerza fabuladora de las ideas helenísticas sobre el Dios salvador, que también se instalaron en Galilea. La historia de las religiones ha acumulado para esta posibilidad gran cantidad de materiales. Aquella época estaba en todo dispuesta místicamente. Tenía hambre de Dios y de salvación. El suelo natural, la gloria terrena, se les había hundido a los hombres de entonces bajo las continuas guerras civiles, sediciones y asesinatos de emperadores. El hombre anhelaba una realidad supraterrena que le asegurara una dicha imperturbada. Esta realidad se hallaba sólo en la unión con lo divino, en el culto de los misterios. De este modo los corazones estaban abiertos y los ojos agudizados para todo lo que tuviera visos de divino y anunciara la proximidad de la divinidad. Un ejemplo de ello nos lo ofrece Pablo con lo que le aconteciera en la isla de Malta. Al no picarle mortalmente la víbora que le colgaba de la mano, cuando acababa de salvarse del naufragio, las gentes de la isla creen que es de origen o condición divina (Act 28, 6). De un ambiente así, opina la escuela mitológica, hubo de brotar la fe en la divinidad de Jesús. Hay que tener presente que el helenismo y la fe en los misterios por él cultivada era, desde luego, en Galilea y hasta en Jerusalén la atmósfera espiritual en que muchos vivían en tiempo de Jesús. Desde su conquista por los romanos, Palestina era un país bilingüe. Lo mismo se hablaba griego que arameo, como lo prueba la conversación de Jesús con el centurión pagano y con la mujer sirofenicia o cananea. Con la lengua griega penetraron también en el país ideas e imágenes griegas. De ahí se deduce que las fuertes impresiones que irradiaban de Jesús vivo y, sobre todo, las visiones de su resurrección que sus discípulos vivieron, sólo podían cristalizar dentro de este ambiente en la ilusión de que aquel Jesús tenía que ser de especie divina y que en Él había aparecido el verdadero señor y el verdadero Dios salvador. Esta fe en el verdadero señor y salvador fue, en consecuencia, la más natural reacción de la mentalidad

contemporánea a las anteriores experiencias íntimas sobre Jesús.

¿Qué contestar a todo esto? Cuando la fe cristiana penetró en el mundo étnico-helenístico, halló ciertamente, en el anhelo por un Dios salvador de los misterios paganos, un suelo propicio, sobre el que podía desarrollarse. Aquí encontró no pocos puntos que le eran también a ella caros: El deseo de la salvación, la fe en la venida de la divinidad a la tierra y otros. Así, indudablemente, el helenismo ha tenido no poca parte en el desenvolvimiento de la fe cristiana. Cristo apareció precisamente en una época que, en amplios sectores, estaba psíquicamente preparada para recibir su misterio divino-humano. Pero, por otro lado, la concepción de Dios y del mundo, propia de la fe de los misterios, y la del cristianismo, son en sus líneas directrices tan esencialmente extrañas y hasta esencialmente hostiles entre sí, que derivar una ideología de la otra se convierte en una imposibilidad psicológica. La religiosidad helenística pagana podía ilustrar y desenvolver, pero jamás crear los hechos hondamente vividos en torno a la divinidad de Jesús.

En particular hay que sentar lo siguiente:

1. Los hijos de dioses y los salvadores del helenismo son, casi sin excepción, figuras puramente mitológicas, sin fondo histórico alguno. En el fondo no son otra cosa que viejos dioses de pueblos extranjeros que fueron aceptados por la piedad grecoromana cuando los dioses nacionales no bastaban para satisfacer el anhelo de unión con Dios que se despertaba en las almas. Y estos viejos dioses, por su parte, no eran tampoco otra cosa que dioses de la vegetación y de la fecundidad, que habían, por ende, nacido originariamente del culto de la naturaleza y guardaban en su ritual huellas de este origen. Todos llevaban un cuño panteístico-monístico y eran, como si dijéramos, la figura fundamental de la realidad de entonces, pero no los creadores de aquella realidad. Hombres y dioses procedían más bien de la madre única, del seno de la única y misma naturaleza omnipotente

2. Como estos dioses helenísticos, considerados en su más hondo sentido, sólo eran naturaleza hipostasiada, no señores y creadores de esta naturaleza, todos eran entre sí semejantes y pasaban unos a otros. Podían intercambiar sus nombres y confundir su culto. Attis, el manso dios pastor frigio, se fundió con el tracio Sabazio-Baco y tomó luego las formas del dios lunar oriental Men. Finalmente, se transformó en Mitra, el dios solar

persa, y con él recorrió todo el ciclo de transformaciones por que pasó Mitra. La famosa diosa madre frigia, la magna mater Cibeles, tomó en sí del culto de Mitra a la Anahita, la esposa de Mitra. Mitra mismo fue identificado con el fenicio Adonis, con el tracio Baco, con el arcadio Pan, con el egipcio Osiris. Por transformaciones parejas pasó Isis, cuyo culto, a partir de los ptolomeos, conquistó, desde Alejandría, las costas de Siria, Asia Menor y Grecia, y que desde César se avecindó también en Roma. Isis poseía una indecible capacidad de transformación. Era la griega Deméter, era Afrodita, Tykhe, Venus, Hera, Juno: *Una quae est omnia*. Por el mismo estilo, Osiris, en traje helenístico, se convirtió en Dioniso, Jacco y Baco. Cuando, el año 130 de Cristo, murió ahogado en el Nilo el favorito del emperador Adriano, Antínoo, fue inmediatamente adorado como Osiris. Luego se transforma en Hermes y en la muchedumbre de todos los otros dioses. Lo simbólico-mitológico no puede separarse de las divinidades salvadoras, porque en el fondo no son otra cosa que emanaciones de una sola y misma madre naturaleza. Así surgió el sincretismo de las religiones, que tan bien caracteriza el período helenístico.

De manera esencialmente distinta entró la fe de Cristo en la historia. Cristo apareció como un hombre concreto, como un judío de lugar de nacimiento conocido, de una familia perfectamente determinada. Su vida había terminado, hacía poco, su carrera. Sus padres fueron empadronados en el censo romano de Belén. Su proceso de alta traición fue llevado por representantes, exactamente conocidos, de la suprema autoridad judía y del gobierno provincial romano. De este hombre, poco antes salido de la vida, se afirmó la divinidad, y no una divinidad en sentido helenístico, sino judío. Él solo es la aparición de Dios, del Dios único, omnipotente y santísimo. Lo terriblemente nuevo, lo increíble de la primera predicación cristiana estaba en que el Dios único y omnipotente se había hecho hombre. De esta determinación histórica de la imagen de Cristo y de su carácter monoteístico se derivó su exclusividad. Cristo es tan exclusivo como el Dios solo — deus solus — de los judíos. Todas las religiones de misterios pueden pasar unas a otras, fundirse entre sí y tolerarse mutuamente. Cristo, empero, pasa solitario por entre ellas. «Con solitaria grandeza, incomprensible para las imaginaciones y conceptos de la teología de los misterios, se levantó de repente este Dios de ayer entre todos los otros y por encima de los otros» (Krebs).

Este Dios no tolera ningún otro a su lado, ni siquiera al emperador. Justamente en la actitud negativa y hostil del cristianismo frente al culto imperial se ve patente su carácter exclusivo. Las religiones de misterios no eran por naturaleza contrarias al culto imperial. El simbolismo naturalista representado en sus divinidades podía sin más servirse también de la persona del emperador para expresarse. Así se explica que los epítetos distintivos de los dioses de los misterios pasaran al emperador. El nombre *soter*, «salvador», que la mitología griega había aplicado desde antiguo a ciertas divinidades, por ejemplo, a Asclepio, Apolo y Hermes, y que posteriormente fue atributo esencial de los dioses de los misterios, fue atribuido también, siguiendo precedentes babilónicos y egipcios, a los ptolomeos de Egipto y a los seléucidas de Siria. El año 48 antes de Cristo, un decreto del pueblo de Éfeso declaró a Julio César «dios sobre la tierra» y «salvador universal de la vida humana», y desde entonces la designación de «salvador» fue nombre constante del emperador romano. Los títulos de «salvador de todo el género humano», «salvador del mundo» no salen ya de la lista de nombres honoríficos imperiales, hasta que los mismos emperadores de Roma se inclinaron ante el único Salvador verdadero. Así pues, los emperadores romanos estaban en la misma línea con los dioses salvadores de los misterios. La piedad popular no distinguía entre ellos, sino que los juntaba como una misma cosa.

Sólo el Salvador de los cristianos no consiente se le ponga en esa línea. Él era otro, el «totalmente otro», el propio y verdadero Salvador. No es sólo que pretendiera estar más alto que los otros salvadores. Es que no los toleraba, no les reconocía derecho de existencia, aunque se tratara de la figura misma de los emperadores. Aquí radicó el motivo más profundo de la persecución de los cristianos por parte del poder romano. Los cristianos preferían dejarse matar en masa antes que reconocer al imperial Soter o ponerle siquiera al lado de Cristo.

De ahí resulta que la fe cristiana se sintió desde sus comienzos como totalmente otra, esencialmente ajena y hasta esencialmente hostil a la fe antigua en los dioses salvadores. La fe cristiana no se desenvolvió en connivencia con la fe pagana, sino en oposición contra ella. Por consiguiente, no puede ser creación suya.

Los θεῖοι ἄνθρωποι. Las figuras puramente mitológicas de dioses salvadores no entran, por tanto, para nosotros en cuenta en la cuestión de si la fe cristiana pudo haberse desenvuelto por evolución de la fe helenística en aquellos dioses. Pero en el helenismo hay figuras de dioses salvadores que no tenían sólo procedencia mitológica, sino que eran apariciones históricas, como *hombres divinizados* (θεῖοι ἄνθρωποι). ¿Tuvieron, acaso, estas figuras algún influjo en la génesis de fe cristiana en el Dios salvador? Es un hecho que se dan en el helenismo figuras de salvadores que no proceden de la mitología simbolista, sino que son, como Cristo, personalidades históricas y que, no obstante conocerse su origen histórico, fueron admitidas por la pía veneración de los creyentes en el círculo de las divinidades redentoras. Tales divinidades son, por ejemplo, Simón Mago, Menandro, Dositeo y Elcasai, Apolonio de Tiana y Peregrino Proteo. ¿Se da aquí un paralelo real y hasta una conexión causal con la fe cristiana en Jesús Salvador?

Ante todo hay que asentar que no fue la piedad de los creyentes ni tampoco la fe de la comunidad la que elevó a dioses tales figuras, sino que fueron declarados dioses ora por decreto imperial, como Antínoo, o por propia pretensión o arrogancia. Sólo posteriormente se les adhieren también creyentes. Su culto, por tanto, no puede alegarse como ejemplo de la fuerza creadora de la fe de la comunidad. Es, por el contrario, una prueba de que, aun en ambiente de anhelo por lo maravilloso y lo divino, el proceso de divinización sólo se inicia cuando es puesto en marcha por un impulso positivo, ora por autoridad imperial, ora por el propio dios objeto de culto. No es la leyenda la que crea al héroe, sino el héroe a la leyenda. Un examen de las fuerzas impulsoras y de los factores disolventes de la mitología impone las siguientes conclusiones: En primer lugar, de ordinario se necesita largo espacio de tiempo hasta que una leyenda cultual se halla desarrollada. Allí donde una apoteosis se impone en un momento, hay que suponer o una disposición de la autoridad superior o la pretensión y exigencia de la propia divinidad. Además, es importante notar que la apoteosis de los salvadores helenísticos era siempre juntamente una divinización total. El resultado de la síntesis no era, como en la fe cristiana, un Dios-hombre, sino un dios ambulante sobre la tierra. Se daba una transformación tan completa de lo humano en lo divino, que de la humanidad originaria sólo quedaba ya la apariencia. La apoteosis helenística se mueve, de modo absoluto,

dentro del marco gnóstico-docético. Simón Mago, Menandro, Apolonio, en el mismo momento en que se los venera como salvadores, ya no son considerados como hombres, sino como dioses disfrazados. Y son ellos mismos los que por un pomposo «Yo soy» (ἐγώ εἰμι) tienen la arrogancia de presentarse como la revelación perfecta de la divinidad. Toda conciencia de pertenecer todavía a los hombres ha desaparecido. Únicamente como dioses son objeto de culto. El creyente no ve en ellos al mediador, camino para llegar a la divinidad suprema, sino a la divinidad misma. De ahí que, aun para el interés de los creyentes, estos dioses pierdan todo rasgo concreto; entran dentro de las flúidas líneas de la mitología y la ley de la mitología se cumple en ellos, es decir, adquieren la capacidad de transformación propia de los restantes dioses, se funden con ellos y terminan por ostentar el carácter de puros símbolos de la naturaleza.

Precisamente en esta volatilización de todos los rasgos originales humanos, en esta desenfrenada y desmesurada sobretensión de todos los atributos se delata el juego de la ciega fantasía popular, el juego de una mística del sentimiento que prescinde de todo lo real. Es vegetación silvestre, irracional y puramente emocional, pues no estriba en hechos históricos seguros y exactamente comprobables, sino en la exaltación incontrastable del sentimiento.

¡De cuán diferente manera se mantuvo la figura histórica de Jesús en la fe de los primeros cristianos! Cristo es en todo momento, para la contemplación de la fe, *totus homo*, un hombre que, en sus pretensiones y manifestaciones, en su vida y en su pasión, puede ser comprendido por medios históricos. Sus mismas declaraciones divinas no son, como las de los dioses salvadores helenísticos, sin límite ni medida. Jesús sabe más bien que, en su existencia humana, está sometido al Padre. El Padre es mayor que Él. Aun en la pintura de San Juan, el Dios encarnado conserva esta ordenación y subordinación al Padre. La imagen íntegra de Cristo no irradia entre colores estridentes de una desbocada exaltación del sentimiento, sino dentro de la luz pura del conocimiento histórico.

Por eso justamente, la manera de cumplirse la redención y, consiguientemente, la idea total de la redención, son en uno y otro caso completamente distintas. En la medida que los salvadores helenísticos estaban sometidos a pasión y muerte, éstas no tenían fondo moral alguno, como tampoco habían procedido de libertad moral. Era una pasión y muerte que salía al encuentro de los

dioses salvadores fatalmente o, por decirlo así, casualmente. Era, pues, un sufrimiento sin intención moral alguna y, sobre todo, sin la más remota intención redentora. El fondo de los misterios es, las más de las veces, desenfrenada pasión amorosa, locura de amor seguida de la muerte violenta del dios de los misterios por celos o desesperación. En la medida en que los salvadores helenísticos aparecen como personalidades históricas, por ejemplo, Apolonio de Tiana, tampoco su pasión y muerte ocupa en absoluto el punto central de su voluntad y de su vida. Era más bien un destino que se les imponía. Cuando Apolonio fue presentado ante el juez imperial se hizo invisible y de este modo escapó a la pasión. Es que los dioses, para la mentalidad helenística, sólo representan naturaleza sublimada, proceden de conexiones naturales y, como la naturaleza misma, están ligados al destino o fatalidad. Por eso también la redención que de tales dioses se esperaba era entendida de modo puramente externo. Al imitar en el drama de los misterios la pasión del dios, creíase al mismo tiempo experimentar su revivificación. Así se ve con singular claridad en los misterios de Isis, tal como nos los pinta Minucio Félix en su diálogo *Octavio* (cap. 23): «Considera los ritos sagrados y misterios... Isis llora a su hijo perdido, se lamenta por él y lo va a buscar con su acompañante cabeza de perro y sus sacerdotes de calva rasa. Y los pobres adoradores de Isis se rompen el pecho a golpes y así imitan el dolor de la madre infortunada. Cuando, al fin, el niño es hallado, Isis se alegra, los sacerdotes saltan de gozo y se enorgullece el cinocéfalo que lo ha hallado. Así, sin interrupción, año tras año pierden lo que hallan y hallan lo que pierden». El triste destino que Isis sufre con su hijo en los misterios lo reproduce el *mystes* de manera puramente externa. Es, a la postre, magia de imitación, no participación consciente en el libre acto de sacrificio del dios salvador. No hay tampoco que olvidar que en el centro de todas estas leyendas cultuales se hallaba la exigencia sin límites del dios del culto. La redención consistía en perderse completamente en ese dios, en hacerse una cosa con él. La redención suponía, por tanto, la aniquilación de la propia persona y, en este sentido, era entendida la redención, como la figura misma del dios salvador, de manera panteística. Como quiera, pues, que la idea de redención no se tomó en sentido espiritual y moral, sino físico y cultual, el camino de redención o, por mejor decir, la técnica de la redención era también puramente física, por no decir mecánica.

Por medio de dura ascesis, a veces, como en los servidores de Attis, por medio de la mutilación contra naturaleza; o también, por medios opuestos, por desenfreno pasional, por exaltación delirante en la embriaguez del vino y del amor, tenía que alcanzarse el supremo fin de la ascesis, la completa enajenación, la divinización en el éxtasis. Nada de personal, nada de moral se percibe en este camino de redención.

Por aquí se ve también con meridiana claridad la enorme distancia entre la idea cristiana y la idea helenística de redención. Cierto que aquí y allí se repiten las mismas ideas fundamentales: regeneración, vida, luz, conocimiento; pero sus contenidos son totalmente distintos. El Salvador cristiano es mirado desde el principio como salvador de las almas, como liberador de la miseria del pecado, como redentor para una vida nueva y santa en Dios. El salvador mismo toma sobre sí la cruz y carga con los pecados de los hombres, porque «no vino a ser servido, sino a servir y entregar su vida por rescate de muchos» (Mt 20, 28). Ya en los primerísimos tiempos del naciente cristianismo había a este respecto ideas claras y una predicación inequívoca de la Iglesia. Un cuidadoso examen de los textos novotestamentarios, sobre todo de las cartas de San Pablo, de 1 Petr y de Hebr, demuestra que ya en la época protoapostólica se daba la confesión de la muerte redentora de Cristo en una fórmula constante, en una especie de símbolo. Singularmente significativa a este respecto es la aseveración del Apóstol de las gentes en 1 Cor 15, 3 ss: «Yo os he transmitido en primer término lo que yo también recibí, que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y que resucitó al tercer día según las Escrituras» La doble aseveración «según las Escrituras», así como la insistencia de que la resurrección fue «al tercer día», no era en manera alguna exigida por el contexto. Evidentemente, Pablo utiliza aquí (y en Act 13, 26 ss) una fórmula bien conocida de los cristianos, sin que podamos todavía decidir si se trata de un símbolo de la comunidad o de una profesión de fe bautismal. El pasaje de 1 Tim 6, 1 ss da la máxima probabilidad a lo segundo. Ahí recuerda Pablo expresamente a su discípulo la «buena confesión» que declaró delante de muchos testigos (1 Tim 6, 1 ss; cf. 2 Tim 2, 2). Se trata de una confesión bautismal de Dios, de Cristo y de la vida eterna (v. Feine, *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses,* 1925, p. 54). A una confesión bautismal semejante alude 1 Petr 3, 18 ss. Toda la carta es

una especie de plática bautismal. De manera sorprendente, semejante a las formas de los símbolos posteriores, se van enlazando los hechos de la redención, y se ponen particularmente ante los ojos de los fieles, como modelo y garantía de la propia muerte cristiana, la pasión y muerte, la resurrección y glorificación de Cristo. Muy significativo es también en este aspecto el pasaje de Hebr 6, 1 ss, en que se citan como fundamento (θεμέλιον) de toda predicación la penitencia, la fe en Dios, el bautismo en Cristo, la imposición de las manos, la resurrección de los muertos y el juicio eterno. Aquí aparecen ya visibles los artículos fundamentales del símbolo apostólico posterior.

La investigación novotestamentaria se acerca cada vez más a la idea de que las fórmulas doctrinales de la predicación cristiana no aparecen por vez primera en las epístolas pastorales, sino que son ya reconocibles en las más antiguas cartas del Nuevo Testamento. Había, pues, ya en la primitiva Iglesia una conciencia doctrinal firme y clara, una clara teología. Por eso no había aquí lugar para una infiltración de ideas anticristianas y paganas; no había lugar para toda aquella salvaje superstición de las leyendas de los misterios. La predicación cristiana aparece desde el principio en nítidas formas doctrinales. Los apóstoles sabían lo que querían. Desde el principio había una nítida doctrina cristiana. Ésta era la base para la predicación misional. Ella formaba la médula de la preparación al bautismo y era el elemento capital de la confesión o símbolo bautismal. Dentro de este claro concepto doctrinal no cabía una lenta génesis de la cristología y menos una transformación de la predicación acerca de Cristo.

En resumen, hemos de decir que ni las figuras helenísticas de dioses salvadores ni la idea helenística de redención han podido engendrar la fe cristiana, como quiera que entre el Salvador cristiano y los dioses salvadores helenísticos se abre un abismo que no hay manera de franquear. El que viene del helenismo al cristianismo entra, de un mundo de desenfrenada fantasía, en el mundo de una nítida realidad, limpiamente circunscrita; entra en la luz del día y de la historia. Y viene también, de la más ingenua exterioridad y grosera sensualidad, al mundo de la intimidad y del espíritu, donde las potencias imperantes son el perdón de los pecados, el amor y la paz. No hay aquí enlace posible, sino violento contraste. Es imposible haya podido brotar el cristianismo de semejante contraste esencial. No. El cristianismo no pudo desen-

volverse en connivencia con los misterios helenísticos, sino en pugna contra ellos. Una confirmación, singularmente viva, de este hecho nos la ofrece el libro de los *Hechos*, 12, 20-23, en que la comunidad cristiana de Cesarea rechaza, en la primavera del año 44, una forma particularmente espectacular de apoteosis del señor reinante (v. St. Lösch, *Deitas Iesu und antike Apotheose*, 1933, p. 10 ss). Basta, por lo demás, recordar los sangrientos martirios de los tres primeros siglos, que prueban mejor que todos los otros argumentos la viva oposición en que se sentían los primeros cristianos frente a los mitos y cultos paganos, y cómo preferían antes dar su vida que adherirse a aquel mundo de ideas.

Como quiera, pues, que no hay camino que conduzca del primitivo mensaje cristiano a la fe helenística en los dioses salvadores, cabe preguntar: ¿Dónde están las propias y verdaderas fuentes de la originaria fe cristiana? Vamos a exponer a continuación que las fuentes inmediatas hay que buscarlas en lo que el Señor manifiesta, siente y entiende acerca de sí mismo, y que las fuentes remotas no fluyeron del helenismo, sino del profetismo judaico, dentro, por tanto, del ámbito de la revelación. El anhelo por un salvador, más aún, la figura misma del Salvador, puede descubrirse ya en sus rasgos esenciales en el Antiguo Testamento y sus derivaciones. Antes, sin embargo, de tomar posición frente a la conciencia personal de Cristo, queremos tratar la cuestión de si el credo cristiano puede hacerse creíble independientemente y más allá de todo procedimiento histórico, por puro camino psicológico, por el mero análisis de la actual fe en Cristo. Ya se entiende que con ello no se desvaloran los fundamentos históricos de la fe en Cristo. Nuestra fe en Cristo no ha de ser la fe del carbonero, sino una fe racional, que sabe justificarse ante la crítica. Mucho nos queda todavía por decir sobre estas bases intelectuales, comprensibles por método histórico, de nuestra fe. La cuestión que ahora queremos responder es si el misterio divino-humano del Señor puede de alguna manera aproximarse inmediatamente al espíritu humano por método psicológico y, por tanto, sin la intervención de intuiciones históricas; si puede vivirse su verdad de esta manera, más allá de todo esfuerzo de la inteligencia.

6 Camino psicológico-religioso hacia Cristo

El espíritu humano posee, por naturaleza, disposición para la experiencia de lo santo. Su estructura es de manera que allí donde tropieza con una auténtica y verdadera aparición de lo santo, se siente ligado de modo permanente con ello. Lo santo, como expone R Otto en su clásica obra *Das Heilige*, es en su estructura fundamental un *mysterium*, algo que trasciende completamente la esfera de nuestra experiencia, lo «absolutamente otro». El sentimiento que lo santo despierta en nosotros es, cualitativamente, totalmente distinto del que nos producen los valores intramundanos. Es el sentimiento de hallarnos ante lo extraño, lo desconocido, lo raro. La palabra «misterio» expresa con claridad el fondo de esta experiencia sentimental. Una máquina y su construcción no la designaremos nunca con el nombre de misteriosa, aun cuando su composición permanezca ajena a nosotros. La máquina entra dentro del radio de nuestra experiencia. Lo santo, en cambio, pertenece, para nuestro sentimiento, a otra esfera del ser; a una esfera ultramundana y oculta, a lo «numinoso», que nos es por esencia escondido. De ahí que la primera nota de lo santo es que obra sobre nosotros como algo oculto y escondido, como un misterio. Más precisamente, obra sobre nosotros como un *mysterium tremendum*, es decir, que la primera impresión que parte de lo santo es de alejamiento. Surge en nosotros una especie de reverencia, un extraño temor. También este temor es cualitativamente cosa distinta al temor que sentimos, por ejemplo, ante un ladrón o cualquier otro peligro intramundano. Lo que se teme es precisamente lo «absolutamente otro», lo inefable, lo numinoso justamente que percibimos en lo santo No es miedo, sino estupor. Hay ahí un estremecimiento o escalofrío, como el miedo ante un fantasma. Este miedo del fantasma es, según Otto, un falso mugrón del verdadero estupor, del temor reverente que lo santo despierta en nosotros.

Mas con la misma fuerza con que lo santo nos repele de sí como *mysterium tremendum*, nos atrae a la vez hacia sí. Hay en ello una oculta belleza, una amabilidad, una sublimidad, que no podemos expresar en palabras, pero que nosotros percibimos. Lo santo, al repelernos, juntamente nos atrae. No tenemos, por decirlo así, otro remedio que estarlo mirando de hito en hito. Un secreto anhelo nos impulsa hacia ello. Lo santo se convierte en *mysterium fascinosum*. Y tampoco esta fascinación nos atrae en el mismo sentido que lo bello y lo amable de este mundo. También aquí es lo inefable, lo innominable, justamente lo numinoso lo que nos encadena. Es un suave estremecimiento en la sensación de su amabilidad. Y precisamente este suave estremecimiento de terror es lo que nos ata a lo santo y no nos deja huir por ello. En esta contratensión, en la polaridad de estas dos operaciones y en el hecho de que cada una de ellas va acompañada de la impresión de lo misterioso, de lo absolutamente otro, consiste justamente la peculiaridad de lo santo.

Así pues, el alma humana está organizada para la experiencia íntima de un bien, de un valor, que se aparta cualitativamente de todos los bienes y valores terrenos. Ello quiere decir que tenemos en nuestra alma el órgano para la percepción de lo supraterreno. Esto lo aprehendemos sentimentalmente, en la íntima experiencia del *mysterium tremendum et fascinosum*. Es una experiencia de índole particular, que no puede, por una parte, deducirse de ninguna otra experiencia y, por ende, absolutamente original y que tiende, por otra parte, como a blanco, hacia valores y realidades que no se hallan en la esfera de lo natural y son, por su estructura, totalmente otra cosa. Todo hombre puede comprobarlo en su propia vida interior. El espíritu humano está *a priori* capacitado para percibir lo santo en su peculiaridad, allí donde es auténtico; allí, por consiguiente, donde no se presenta desfigurado, como en las apariciones de fantasmas, sino que obra realmente en nosotros como misterio tremendo y fascinante, por atracción y repulsión, y se legitima así como auténtica aparición de lo santo.

Respecto a nuestro problema de si la fe en Cristo puede también entenderse y fundarse psicológicamente, partiendo de lo expuesto podemos decir que si la figura de Cristo no fuera auténtica manifestación de lo santo, hace mucho tiempo que se hubiera cansado de ella el sentido numinoso humano. Cristo no hubiera podido encadenar a los hombres durante dos milenios si

el sentido numinoso de los hombres no hubiera descubierto, vivido y experimentado en su personalidad divino-humana la genuina aparición de lo santo, y esa experiencia no se hubiera repetido de modo constante. Simón Dositeo y Apolonio, todos esos dioses de los misterios, sólo corto tiempo pudieron ligar el sentido numinoso de sus creyentes, el tiempo exactamente en que dioses y secuaces suyos supieron, por medios externos, por magia de luz y sugestiones de toda laya, mantener el nimbo de lo santo en torno a sí mismos. Apenas cesaron esos medios de impresionar y tuvieron que cesar tan pronto como despertó en los creyentes el sentido crítico, la pregunta y la duda; tan pronto, por tanto, como los creyentes pasaron a iluminar también racionalmente su experiencia sentimental; apenas, decimos, cesaron aquellos medios, los fieles no hallaron ya nada en sus dioses que nutriera su sentido numinoso y que los mantuviera encadenados a su figura. Ya no sentían a sus salvadores como genuina manifestación de lo santo.

La cosa cambia totalmente en el cristianismo. En él no hubo medio alguno violento, ni magia de luz ni sugestión, para envolver a Cristo en la aureola de lo santo. Cristo se presentó ante sus contemporáneos como un pobre carpintero. Y, como seguidamente hemos de ver, durante mucho tiempo se mantuvo adrede reservado en el testimonio de sí mismo. Y cuando, finalmente, fue confesado por Pedro como el Cristo, no obró milagro aparatoso alguno para confirmar esta confesión, sino que se puso a hablar de su próxima pasión. Y después de responder afirmativamente a la pregunta de Caifás: «¿Eres tú el Cristo?», se dejó clavar en la cruz. Apenas relampaguean por entre la oscuridad las lumbres celestes, Cristo las apaga nuevamente. No eran estas lumbres, no eran sus signos y milagros los que llevaban a los hombres hacia Él y les hacían creer en Él, sino, entonces como ahora, su ser misterioso, el misterio tremendo y fascinante de su persona. La magia reside, pues, únicamente en su persona, en la extraordinaria impresión que partía de su figura, una impresión que repelía y atraía juntamente hacia Él. En el momento mismo en que Pedro le dice: «Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador», se había entregado a su Maestro para vida y para muerte. En el momento mismo en que confesaba el centurión: «Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo», se ha hecho creyente y se siente ligado con Jesús. Jesús es siempre el turbador de quien se huye siempre y es también siempre el infinitamente amable, hacia el que se precipita el cora-

zón. Siempre habrá hombres que gritarán el *crucifige, crucifige*, y siempre habrá también hombres que besarán y ungirán con aromas sus pies. Y, con frecuencia, esos hombres serán los mismos. Es la historia del cristianismo, la historia del misterio tremendo y fascinante, que se ha revelado en la figura del Dios-hombre. No hay manera de eludir esta figura, ni por el camino de la violencia, ni por el de la crítica. ¡Con qué rapidez terminaron los dioses de los misterios! No hubo sino prestar un momento oído al sentido crítico y todo se convirtió en pura ridiculez. Mas la figura de Cristo no hay sentido crítico que sea capaz de deshacerla. La crítica podrá borrar o corregir esta o aquella observación, tal como está consignada en los evangelios. Puede, incluso, si a tanto llega su audacia y frivolidad, condenar en bloque los evangelios como mitos y fábulas. Puede rechazar, como una mezcolanza de estupidez y brutalidad, a los predicadores cristianos o a las iglesias cristianas y a la misma Iglesia universal. Lo que no podrá jamás será impedir haya eternamente hombres que vivan en Cristo la manifestación de lo santo, que con la más fina percepción lo descubran en Él eternamente y atestigüen que Él, Él solo, es el santo de Dios. En Él solo brilló la verdad y la vida. «¿A quién iremos? Tú solo tienes palabras de vida», le dice un día Pedro.

Así pues, a la luz de la historia de la fe cristiana podemos establecer que, como originariamente la fe en el Dios-hombre no nació por camino puramente histórico, no por medio de documentos escritos, no por «la carne y la sangre», sino inmediatamente del Padre por el camino de una íntima experiencia de la gracia, tampoco ahora nace por medio de argumentos humanos, sino por obra de la gracia en el encuentro inmediato con el Señor, con la manifestación de lo santo. Como esta fe no fue creada por obra de los hombres tampoco puede estar amenazada ni ser destruída por obra de los hombres. Jamás llegarán ni la espada del César ni el escalpelo de la crítica allí donde está el más íntimo recinto, la verdadera patria de nuestra fe — hasta la *scintilla animae*, como dicen los místicos —, hasta allí donde está el lugar de comunicación entre Dios y el hombre, donde apunta aquella fina percepción de lo divino que nos hace confesar frente a la figura del Hijo de Dios: «Si en alguna parte se da lo divino, es aquí, en Cristo Jesús».

Cierto que también Buda y Mahoma siguen viviendo en el culto de sus creyentes; pero ya asentamos, al comienzo de nuestras lecciones, que ninguno de esos dos fundadores religiosos ocupa,

como Cristo, el centro de la fe. En el centro no se halla su persona, sino su mensaje. De ahí que no pueda hablarse de una vinculación numinosa a su persona, sino sólo de una vinculación religiosa a su mensaje. Puede muy bien ser posible, aun desde el punto de vista del cristianismo, que en ese mensaje se hallen auténticos elementos numinosos que obren sobre los creyentes; pero esos elementos sólo conducen a una actitud legalista, determinada por ordenaciones y normas. Llevarían, pues, siempre el cuño de lo impersonal y objetivo. Les falta aquel aliento de lo vivo, de lo dinámico, de lo originario y creador, de lo que brota perennemente nuevo; el aliento, en fin, que se percibe en el cristianismo, donde la fe es un acto eminentemente personal, la entrega última a una persona divina; de cuyas profundidades insondables brotan constantemente nuevos impulsos y fuerzas de fe, nuevas posibilidades de vida y de experiencia.

De la percepción psicológica del misterio de Cristo nos volvemos otra vez al método histórico y asentamos los puntos siguientes:

1. Es históricamente demostrable y cierto que ya la Iglesia-madre de Jerusalén ponía a Cristo del lado de Dios y le atribuía atributos divinos. Lo designa con los nombres de «príncipe de la vida», «Señor y Cristo», «juez y salvador». Estas manifestaciones de fe de la comunidad primera son tanto más importantes cuanto que ésta se componía de antiguos judíos, monoteístas estivatos.

2. Es históricamente demostrable y cierto que, por razón de esta misma fe estrictamente monoteística de la comunidad jerosolimitana, no puede en modo alguno hablarse de que esas manifestaciones hubieran procedido del seno mismo de la comunidad.

3. La diferencia entre los salvadores étnico-helenísticos y el Salvador cristiano, diferencia esencial, atestiguada, y no en último término, por el martirio trisecular de la más antigua cristiandad, no consiente la posibilidad de que la fe en la divinidad de Cristo hubiera nacido en suelo helenístico. No queda, pues, otra conclusión sino que esa fe se remonta al testimonio mismo de Cristo, a lo que Él afirmó acerca de sí mismo. Sin los impulsos que partieron de Cristo mismo sería incomprensible cómo judíos y helenistas llegaron de modo igual a colocar a Jesús, el que fué crucificado, del lado de Dios

Después de conocer y justipreciar la fe en Cristo de la comunidad primitiva, vamos a entrar ahora en la última fuente histórica de esa fe, el testimonio personal de Jesús.

7. *Conciencia mesiánica de Cristo*

La idea profética y la judaica posterior del Mesías.

Cuando Jesús entró en el mundo, sus contemporáneos judíos abrigaban la esperanza en la próxima venida de un rey Mesías. A este rey Mesías le llamaban Masiah, es decir, el Ungido de Yahvé. La forma aramaica *Maschiach* pasó helenizada en Ioh 1, 41; 4, 25 a «Mesías». La traducción griega es Χριστός, Cristo.

El judaísmo posterior, bajo el influjo de la literatura apocalíptica, había fuertemente transformado la antigua idea profética del Mesías. El ideal profético del Mesías se había referido a un vástago de David, que vendría milagrosamente a la existencia del seno de una virgen y, dotado de fuerza, sabiduría y santidad divina, renovaría en sentido espiritual más alto el reino davídico, de suerte que se le someterían voluntariamente los pueblos gentiles y formarían bajo su dirección un reino de justicia y de paz. Los instintos groseramente nacionalistas de los fariseos rebajaron este ideal profético a un sentido político, y esperaban un reino de gloria terrena que habría de erigir el Mesías.

Al ser destruidas con la ruina de la realeza judaica las bases naturales de este ideal, la mirada de los hombres piadosos se dirigió principalmente hacia el mundo del más allá y hacia el fin de los tiempos. Así surgió la imagen escatológica del Mesías. Justamente en los sectores de los mansos de la tierra se esperaba un reino futuro, que había de bajar de las nubes del cielo como nuevo reino de Dios sobre la tierra. La fuente de esta esperanza era el libro de Daniel. Dentro del marco de esta nueva fe del reino de Dios, el Mesías era considerado como el rey del fin de los tiempos. Los salmos de Salomón de mediados del siglo I antes de Cristo fueron los primeros en interpretar mesiánicamente el salmo 2, 2: «Se presentaron los reyes de la tierra y los príncipes se juntaron en uno a deliberar contra Yahvé y contra su Ungido»,

con lo que introdujeron la palabra Mesías en la terminología corriente. Un sector reducido de creyentes entendía este Mesías rey en sentido puramente espiritual, pero la mayoría entretejía su figura con ideales políticos. El mismo Filón habla de «un hombre que ha de venir y saldrá a campaña y hará la guerra y someterá a grandes y populosas naciones y Dios dará a los santos la ayuda necesaria» *(de praemiis et poenis*, 16). También a través del Nuevo Testamento brillan esperanzas en la próxima venida de un Mesías rey, pero no en figura escatológica, sino al estilo de los profetas *(Benedictus* y *Magnificat)*. Esta expectación del rey Mesías resulta también, entre otras cosas, de la duda y pregunta de las autoridades judaicas a la aparición de Juan Bautista: «¿Eres tú el Cristo?» (Lc 3, 15; Ioh 1, 19); así como de la pregunta de Juan mismo a Jesús: «¿Eres tú el que ha de venir, o esperamos a otro?» (Mt 11, 3). Pruébala igualmente la acogida que Jesús halló en el pueblo. El grito del poseso: «Sé quién eres, el santo de Dios» (Mc 1, 24), muestra hasta qué punto vivían los ánimos en la expectación del que estaba para venir. No resulta menos este hecho del entusiasmo con que fue saludado Jesús a su entrada en Jerusalén, así como de la pregunta del sumo sacerdote: «Yo te conjuro por el Dios vivo, ¿eres tú el Cristo?» (Mt 26, 63). El libro de los *Hechos* habla de la rebelión de Teudas, que «dijo grandezas de sí mismo» (5, 36), que tuvo, consiguientemente, pretensiones mesiánicas. La expectación del gran «esperado» estaba en el ambiente. Toda la atmósfera en que Jesús vivía era mesiánica.

La conciencia mesiánica de Jesús. Toda la conducta de Jesús prueba que Él se tenía y se confesaba a sí mismo por el rey Mesías esperado. Toda la tradición evangélica da por supuesta esta conciencia de Jesús como algo natural. Jesús entra en Jerusalén como rey Mesías, según el relato de los cuatro evangelistas. En su proceso se habla de él como de «rey de los judíos» (Ioh 18, 33 y 39; 19, 3-4; Mc 15, 9 y 12). A la pregunta del sumo sacerdote de si es Él el Mesías, Jesús responde afirmativamente (Mt 27, 11; Mc 15, 2; Lc 23, 3; Ioh 18, 36 ss). Se le viste, por mofa, de manto de púrpura y se le corona de espinas (Mt 27, 27 ss). La inscripción que el procurador romano mandó poner sobre la cabeza del crucificado, como causa de su ejecución, rezaba: «Jesús nazareno, rey de los judíos» (Ioh 19, 19; cf. Mt 27, 37;

Mc 15, 26; Lc 23, 38). Era, pues, cosa asentada, por lo menos para la conciencia del gran público, que Jesús se había tenido y sentido como el rey Mesías.

Ha habido, ciertamente, no pocos investigadores (Wrede, Dalman, Bousset, Norden) que han puesto en duda la historicidad del relato evangélico, según el cual Jesús habría sido condenado a muerte por haberse confesado Mesías. El derecho de la Misna no señala, efectivamente, la pretensión mesiánica como digna de muerte, pues no incluía de suyo un *gidduf*, es decir, una blasfemia contra Dios. Los judíos de entonces no tenían al Mesías por un ser divino, sino como a un hombre especialmente llamado y privilegiado de Dios. No era, pues, blasfemia que alguien se diera, sin razón, por el Mesías. Y, consiguientemente, de acuerdo con el derecho judío, Jesús no podía ser condenado a muerte por la sola pretensión de ser el Mesías. Por muy rudo que fuera el contraste entre su apariencia externa de preso y encadenado con sus ambiciones mesiánicas, no había por qué ver en ello una blasfemia, de la que pudiera seguirse la sentencia de muerte.

Los hechos son más bien, según los evangelios, como sigue: El romano Pilatos, a pesar de no estar convencido de su culpabilidad, condenó a Jesús a muerte por haberse públicamente declarado rey de los judíos (tú dices que yo soy rey), es decir por motivos políticos. El Sanedrín judío, en cambio, condenó a Jesús, conforme a la ley, por motivos religiosos, es decir, por blasfemo. Pero esta blasfemia no la vio el tribunal judío en que el Señor se declarara el Cristo; pues esta expresión, en el uso de la lengua del tiempo, no pasaba de ser una mera manifestación mesiánica y sólo hubiera incluído una filiación divina teocráticomoral, no una filiación física y natural. La blasfemia de Jesús estuvo en declararse Mesías divino, más exactamente, en la añadidura por la que fundaba el carácter divino de su mesianidad: «A partir de ahora, veréis al hijo del hombre sentado a la diestra de la Majestad y que viene sobre las nubes del cielo». Ese sentarse a la diestra de la Majestad quería decir, según la lengua judía del tiempo, una participación en la soberanía de Dios. Ahí es donde vio el Sanedrín judío una equiparación blasfema con Dios, y por eso condenó a Jesús a muerte.

El mandato de silencio de Jesús. Pero ¿nos hallamos todavía aquí en terreno histórico? ¿O fue la comunidad creyente la que posteriormente puso en labios de Jesús este testimonio sobre sí mismo? La crítica negativa cree poder aportar en favor de esta última hipótesis una serie de puntos de apoyo y hacer con ello verosímil que Jesús ni supo que era un Mesías divino ni se declaró tal.

Según los sinópticos, los demoníacos reconocen inmediatamente en Jesús al «santo de Dios», es decir, al Mesías (Mc 1, 24; 3, 11). Pero Jesús les prohibe rigurosamente hablar. Y este mandato de silencio lo mantiene Jesús aun despues de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo: «Les intimó que a nadie dijeran nada» (Mc 8, 30). Y el mismo Juan cuenta (6, 14-15) que Jesús se retiró a la soledad sobre un monte, cuando la muchedumbre empezó a barruntar su secreto mesiánico y gritaba entusiasmada: «Éste es verdaderamente el Profeta que ha de venir al mundo». Jesús, pues, parece haber querido eludir que se le proclamara Mesías. ¿Es que dudaba de su propia vocación? Desde luego, lo natural fuera pensar que, si realmente hubiera tenido conciencia de ser el Mesías, debiera haber considerado deber suyo llamar la atención de todo el mundo sobre su secreto. ¿Por qué, pues, ese mandato de callar? El mismo Juan atestigua que ni los más próximos parientes del Señor tenían muy claras ideas sobre su misión mesiánica. Porque «ni aun sus hermanos creían en Él», dice el evangelista (7, 5). De ahí que le invitaran a no obrar sus prodigios a sombra de tejado, sino públicamente en Judea (6, 3-4; cf. Ioh 10, 19 ss). Cuando el Bautista le mandó a preguntar si era Él el que había de venir, Jesús no se explica sin ambages y rodeos, sino que se refiere al cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento: «Los ciegos ven, los cojos andan», etc. (Mt 11, 2 ss). Esta reserva de Jesús en confesarse Mesías se ve también claramente en la invitación que escribas y fariseos le dirigen para que haga una señal, un milagro, que le legitime como Mesías: «Maestro, queremos ver de ti un signo» (Mt 12, 38). Luego, hasta entonces no había propiamente hecho ningún milagro con el fin de demostrar que era el Mesías.

Así pues, según la sinopsis, consta que Jesús se reservó en manifestar públicamente su pretensión mesiánica. ¿Cómo explicar este hecho? Wrede da la respuesta de que el Jesús histórico no tuvo siquiera conciencia de ser el Mesías. Sólo la comunidad de

sus discípulos le proclamó tal después de la resurrección. Ahora bien, para explicar por qué Jesús mismo no se manifestó como Mesías durante el tiempo de su actividad histórica, los evangelistas le habrían atribuido una política de ocultación y silencio. Los evangelistas presentaron las cosas como si Jesús hubiera adrede evitado hablar claramente de su mesianidad con el fin de castigar la malicia de los judíos, que no mostraban la menor voluntad para la verdad. La política de ocultación y silencio de Jesús, tal como resalta sobre todo en el evangelio de Marcos, habría sido, pues, a la postre, un recurso literario de los evangelistas para velar el hecho sorprendente de que Jesús mismo no se hubiera jamás dado por el Mesías. Por este procedimiento se quería proyectar también *a posteriori* sobre el tiempo de Jesús la fe mesiánica que brotara de la fe en la resurrección. Pero, en realidad, esa tendencia literaria probaría justamente que el Jesús histórico no se habría jamás declarado por el Mesías en sentido propio.

¿Está justificada esta teoría? Si interrogamos los textos, parece, efectivamente, darse una extraña contradicción. Hay, realmente, un grupo de textos en que Jesús prohibe que se dé a conocer públicamente su mesianidad. Pero ésta no es toda la verdad histórica. Tenemos, por otra parte, otra serie de pasajes en que Jesús confiesa sin velo alguno aquella mesianidad. Con la misma diafanidad con que los evangelistas atestiguan la reserva mesiánica del Señor, atestiguan también el hecho de que, desde el principio, se sintió a sí mismo como el Mesías. Los evangelios traen concordemente el relato del bautismo, según el cual Jesús oye la voz del cielo: «Tú eres mi hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias». Luego, ya desde su primera aparición al público Jesús sabe que es el Hijo amado del Padre en el sentido propio de la palabra. Los sinópticos refieren, además, cómo Juan se niega a bautizar a Jesús porque con profética mirada reconoce en Él al sin pecado: «Yo tengo que ser bautizado por ti ¿y tú vienes a mí?» (Mt 3, 14). El Bautista sabe, pues, de la particular grandeza y oficio de Jesús. Los evangelistas cuentan cómo Jesús no rechaza la confesión de Juan, sino que tácitamente la admite: «Deja eso ahora, porque así nos conviene cumplir toda justicia» (Mt 3, 15). Si Jesús no hubiera tenido conciencia de ser el Mesías, hubiera tenido que pronunciar aquí un rotundo no, como en ocasión anterior Juan mismo había respondido con un no rotundo a la pregunta de los fariseos sobre si era él el Cristo: «No soy

Elías ni el Cristo. Yo soy la voz del que grita en el desierto». La respuesta de Jesús a los enviados de Juan desde la cárcel que le preguntan si es Él el que ha de venir, remitiéndolos al cumplimiento de la profecía de Isaías (35, 5; 61, 1): «Los ciegos ven, los cojos andan», etc., no puede entenderse de otro modo que como una advertencia, a la vista de su poder salvador, a no equivocarse sobre lo que Él era. A los demoníacos que le aclaman como al «Santo de Dios» (Mc 1, 24) o como al «Hijo de Dios» (Mc 3, 11), no les responde que no sea verdad; únicamente les prohibe que echen al viento su secreto. No quiere que este secreto sea prematuramente revelado, porque los judíos podían malentenderlo en sentido político. En cambio, al poseso del territorio de la Decápolis le exhorta a que publique por todas partes su curación. Entre gentiles, no tiene por qué temer una mala inteligencia (cf. Mc 5, 19). Tampoco corrige Jesús la súplica de los dos ciegos: «Compadécete de nosotros, hijo de David» (Mt 9, 27). Ante la mujer samaritana se confiesa rotundamente el Mesías (Ioh 4, 26). Con sus discípulos, Él mismo toma la iniciativa para suscitar la confesión de su mesianidad: «Y vosotros ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16, 15; Mc 8, 27). Sólo después de su pregunta le confiesa Pedro, en nombre de los discípulos, por el Cristo. Las palabras de Jesús no son otra cosa, en muchas ocasiones, que una velada proclamación de su mesianidad. Tal es su panegírico del Bautista y el paralelo de éste con el hijo del hombre: «Vino Juan Bautista, que no comía ni bebía, y dijisteis: Está endemoniado. Ha venido el hijo del hombre, que come y bebe y decís: Es amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 7 ss). Jesús se compara aquí con aquel que Él mismo reconoció por el más grande de entre los nacidos de mujer, y sabe que es más que él. La misma superior conciencia está indicada en la imprecación contra las ciudades incrédulas Corozain y Betsaida: «¡Ay de ti, Corozain, ay de ti Betsaida! Porque si en Tiro y Sidón se hubieran obrado los milagros que en vosotras se han obrado, hubieran hecho penitencia en saco y ceniza» (Mt 11, 21 s). No de otro modo hay que entender la bienaventuranza de los discípulos porque ven lo que muchos profetas y justos desearon ver y no vieron (Mt 13, 17). En este aspecto, es sobre todo importante el famoso *logion*, del que más tarde hemos de volver a hablar: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo.

Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cansados...» (Mt 11, 27 s). De manera experimental, como si dijéramos, puede Jesús demostrar su mesianidad por el hecho de la expulsión de los demonios, como él mismo declara expresamente: «Si yo arrojo a los demonios por el Espíritu de Dios, luego el reino de Dios ha venido a vosotros» (Mt 12, 28). En la derrota de Satanás está para Jesús acreditado su poder mesiánico. Tampoco la ya mentada invitación de escribas y fariseos a que les diera un signo (Mt 12, 38 s) sería inteligible, si no se hubiera Él dado ante los judíos con suficiente claridad como el Mesías.

Todavía pudieran alegarse una multitud de manifestaciones de Jesús, en cuyo fondo late su pretensión mesiánica. Basta recordar sus expresiones de grandeza. Y no es que esta pretensión de grandeza se perciba sólo de vez en cuando y como veladamente en los evangelios. No. Ella es más bien la tónica de sus narraciones y sin esa tónica no pueden ser plenamente entendidos. Si se quisiera negar como anhistórica esa pretensión, ello equivaldría a desacreditar a los evangelios como una supercheria literaria o, por lo menos, como un libro de cuentos y leyendas. Con ello nos situaríamos otra vez junto a Renan y su descabellada hipótesis del embuste.

La situación en que nos hallamos es, por ende, la siguiente: 1. Jesús se muestra a sabiendas reservado en la manifestación pública de su mesianidad. 2. Sabe que es y se manifiesta desde el principio como el Mesías. ¿Cómo explicar esta conducta del Señor?

El fondo de la conciencia mesiánica de Jesús. Para quien quiera ver y no desfigure los relatos evangélicos en su sentido esencial en aras de opiniones preconcebidas, la respuesta resulta de la peculiaridad del ideal mesiánico de Jesús. Sin ningún género de duda, Jesús se siente desde el principio como el Mesías rey prometido, pero en un sentido totalmente distinto y con una finalidad completamente diferente de la que querían las turbas judías Con esto venimos juntamente a examinar el fondo de la conciencia mesianica de Jesús. Jesús tenía conciencia de ser el autor de la redención, de la regeneración para la vida eterna. No se trata, pues, en Él de bienes terrenos, sino ultraterrenos. Su reino «no es de este mundo». Para no poner en peligro este carácter celeste y sobrenatural de su mesianidad, Jesús se vio obligado a mostrarse reservado en sus públicas exigencias mesiánicas hasta tanto que tuviera formada

una comunidad de discípulos, educada para lo nuevo y sobreterreno de su vocación. Si Jesús hubiera dado a conocer a las masas desde el principio su secreto y se hubiera proclamado Mesías, los instintos multitudinarios y groseros de aquéllas; su exclusiva orientación hacia una realeza mesiánica política, hubieran, si no impedido, sí puesto en peligro extremo la acción de su mesianidad espiritual. El evangelista San Juan señala repetidamente la posibilidad de este peligro, cuando nota que ni sus mismos hermanos entendían para nada su predicación (cf. Ioh 7, 3), y que la muchedumbre quería proclamarlo a la fuerza rey (Ioh 6, 15). La reserva de Jesús estaba, indudablemente, fundada. Puede con razón hablarse de una política de silencio y ocultación por parte del Señor. Pero esta política está exclusivamente inspirada por consideraciones religiosas y morales y, en última instancia, por su amor salvador. Cuando se trata de lo santo y lo divino, toda la atmósfera ha de estar dominada por la reserva de la reverencia: «No hay que echar lo santo a los perros»

Lo santo quería Jesús asegurar; una comunidad de discípulos orientada a lo santo le interesaba formar; no quería Él entroncar con la interpretación de las esperanzas mesiánicas propia del judaísmo tardío y del fariseísmo, sino reanudar la línea del mesianismo profético que prometía en el Mesías un rey del reino de Dios, del perdón de los pecados y de la gracia. Todo esto lo vamos a fundar brevemente sobre los evangelios.

La historia de sus tentaciones en el desierto, contada extensamente por Mateo y Lucas, proyecta un claro foco de luz sobre la idea mesiánica de Jesús. En sus tres sucesivos encuentros con el tentador, Jesús considera como sugestiones diabólicas la invitación a emplear para fines terrenos su poder mesiánico: Primero, para satisfacción de necesidades puramente terrenas («Si eres el Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan»); luego, para el éxito externo y gloria popular («Si eres el Hijo de Dios, arrójate de aquí abajo»); por fin, para el poder político («Todo esto te daré si, postrado a mis pies, me adorares»). Para el ideal mesiánico que se desprende de estas tentaciones, nada representa la influencia personal, el éxito ni el poder, sino únicamente el reino de Dios, es decir, los bienes puramente religiosos y supraterrenos. En la misma línea hay que situar la discusión con Pedro en Cesarea de Filipo. El hecho de que Pedro le quiera apartar del camino de su pasión, lo considera Jesús como tentación diabólica

(«Apártate de mí, Satanás». Mc 8, 33). Jesús rechaza el ideal de poder y gloria que aquí le propone Pedro, para erigir su propio ideal, el ideal del sencillo, puro y abnegado servicio del reino de los cielos, del último y supremo riesgo por lo divino. Él sabe que está llamado a dar el último desarrollo y cumplimiento a «la ley», como trasunto de la santidad moral: «No he venido a destruir la ley, sino a darle cumplimiento» (Mt 5, 17). El cumplimiento consiste en poner en claro y verificar el verdadero sentido de la ley, el amor de Dios y del prójimo y, por ende, el riesgo existencial por Dios y su reino hasta la última tilde de esa ley de amor. La tarea de su vocación está, pues, en el servicio del amor de Dios y del prójimo. En el instante mismo en que asevera: «Todo me ha sido entregado por mi Padre», prosigue: «Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cargados» (Mt 11, 27 ss). Luego el poder que le ha sido entregado por su Padre es para Él un poder de redención. Lo que a Jesús le importa es el hombre nuevo redimido, el establecimiento del reino de Dios en él. El hijo del hombre «ha venido» a buscar y salvar lo que se había perdido (Lc 19, 10). En el sermón de la Montaña, Jesús descubre como su propio programa, como fondo de su predicación: «Bienaventurados los pobres de espíritu, bienaventurados los mansos, bienaventurados los que lloran, bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, bienaventurados los misericordiosos» (Mt 5, 3 ss). Con ello se proclama una inversión de todos los valores. Al Mesías no le interesan ni el poder ni la gloria, sino la redención de la miseria de cuerpo y espíritu. El servicio mesiánico es servidumbre por amor del reino de los cielos. «El hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida por rescate de muchos» (Mt 20, 28). En la última Cena, esta voluntad de entrega mesiánica se concentra en el acto conmovedor de su entrega sacramental bajo las especies de pan y vino: «Tomad y comed, porque éste es mi cuerpo. Bebed todos del cáliz, porque ésta es mi sangre de la alianza, que por vosotros se derrama para remisión de los pecados». Por este camino mesiánico de la entrega, del sacrificio, de la pobreza y humildad, quería Jesús llevar a los hombres a aquella comunidad con Dios en que Él vivía de manera esencial.

Un mesianismo así, desprendido de todo anhelo externo y terreno, y dirigido apremiantemente hacia la intimidad y la regeneración, era algo incomprensible y extraño para la mayoría de los judíos de entonces. De ahí, tanto la ininteligencia de sus

discípulos como las dudas incipientes del Bautista y la defección final de las masas judías. Se había, desde luego, esperado a un Mesías totalmente distinto, un Mesías de la victoria y del triunfo externo, dominante y arrollador. De ahí la discreta pedagogía de Jesús de velar inicialmente a las masas su misterio e irlo revelando sólo paulatina y cautamente a los ojos que, bajo su dirección, habían venido a ser suficientemente puros y fuertes para verlo. Sólo por este camino de reserva podía y debía Jesús anunciar la novedad que Él traía, si no quería correr el riesgo de ser totalmente incomprendido desde el primer momento. Toda su política de ocultación se explica, pues, sin reservas, por la particularidad de su ideal mesiánico.

Por esta actitud, en parte afirmativa, en parte negativa del Señor frente al mesianismo de su tiempo, se explican en último términc las manifestaciones sobre sí mismo y los peculiares nombres con que expresa su ser íntimo. Son los nombres de «hijo del hombre» o simplemente de «hijo». Estas denominaciones personales de Jesús arrojan una clara luz última sobre la actitud de reserva con que hizo valer su pretensión mesiánica. Hay, por tanto, que tratarlas aparte.

8. Conciencia de hijo del hombre en Cristo

Significación de «hijo del hombre». Jesús se llama a sí mismo con preferencia «el hijo del hombre» (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) Ambos sustantivos llevan siempre artículo determinado en los sinópticos. Nunca se dice «un hijo del hombre», sino «el hijo del hombre». Y nunca hablan otros de Jesús como del hijo del hombre. Siempre es denominación que el Señor sólo se da a sí mismo. En Mateo se encuentra 30 veces, en Marcos 14 y en Lucas 25. En Juan se encuentra la expresión con artículo 12 veces. Una, en cambio (5, 27), sin artículo.

Como Jesús no hablaba griego, sino arameo, hemos de remontarnos a la expresión aramea. Ésta no puede ser otra que *bar nāsā* y, dialectalmente, *bar enasa*. Las investigaciones lingüísticas muestran que *bar nāsā* ha de traducirse por «el hombre». La palabra «hijo» quiere decir una pertenencia determinada por el genitivo. Así como en Mt 9, 15, «hijo de la cámara nupcial» designa una pertenencia al esposo, el amigo del esposo, e «hijo del campo» designa al «campesino», así, «hijo del hombre» significa pertenencia al tipo hombre, es decir, el hombre en general (*homo aliquis*). Jesús, por ende, se ha designado a sí mismo como el hijo del hombre o el hombre en absoluto. La traducción griega, rigurosamente hecha, debiera decir υἱὸς ἀνθρώπου (hijo de un hombre), pues en griego habría que determinar por el artículo sólo la primera parte y no, como en arameo y hebreo, la segunda parte de la expresión. Tenemos, pues, en la traducción griega una reproducción literal del original arameo, un verdadero arameísmo. En todo caso, para la explicación de su sentido, nosotros hemos de atenernos a la equivalencia: «hijo del hombre» igual a hombre.

¿Cómo hay que entender esta expresión en labios de Jesús? Las más varias explicaciones han sido ya ensayadas. Los Padres griegos y latinos, desde el siglo II, entienden la expresión como

alusión a la procedencia humana del Señor. Leen, pues, hijo del hombre igual a hombre, pero pasan por alto el sentido misterioso que encierra la palabra. Ferdinand Christian Baur opinó que, en contraste con la esperanza mesiánica judía de carácter político y nacionalista, Jesús se habría llamado hijo del hombre en sentido enfáticamente humilde, es decir, el hombre a quien nada humano es ajeno. Herder y Schleiermacher defendieron la interpretación de que Jesús se llamó a sí mismo hijo del hombre en sentido enfáticamente elevado, como el hombre ideal, como la realización de la más pura y noble humanidad. La mayoría, y aun puede decirse que la casi totalidad de los modernos intérpretes, entienden el hijo del hombre en sentido mesiánico. Jesús habría querido cifrar en esta expresión la conciencia de su vocación. ¿Cuál de estas explicaciones es la cierta?

«El hijo del hombre» en Daniel.

La cuestión sólo puede resolverse si nos formamos una idea clara sobre la prehistoria de la expresión. Como tantas otras veces, Jesús prosigue también aquí el uso de la lengua del judaísmo tardío. El libro de Daniel es el primero que habla de un «hijo del hombre». Cuatro bestias emergen sucesivamente del mar. Estas bestias simbolizan, según 7, 17, cuatro imperios que han de surgir en la tierra. Se les quita el poder y la duración de su vida se determina por días y horas. Y ahora prosigue el vidente: «Estaba, pues, yo mirando la visión de la noche y he aquí que venía sobre las nubes del cielo un como hijo del hombre, y llegó hasta el antiguo de días. Y lo presentaron ante su acatamiento. Y se le dio poder y honor y reino... Su poder es poder eterno, que no se le quitará, y su reino no será destruido» (7, 13 ss). Y el profeta concluye: «Los santos del Altísimo recibirán el imperio y lo mantendrán hasta el siglo y por los siglos de los siglos» (7, 18).

Es cierto, por el contexto, que con «el semejante a un hombre» o «hijo del hombre», Daniel quiere designar al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo símbolo y expresión es «el semejante a un hombre», así como las bestias anteriormente nombradas son símbolo y expresión de los pueblos reprobados. Pero hay que notar que no se trata aquí del pueblo de Israel histórico que, ni entonces ni ahora, viene sobre las nubes del cielo, sino que está muy firme sobre la tierra. Se trata del descenso de un pueblo nuevo, del pueblo de los santos, que, en su totalidad, viene del

cielo, es decir, es sobrenatural (cf. Is 14, 14). Y, para este pueblo nuevo, «el semejante a un hombre» es el prototipo y protosímbolo. Como el «semejante a un hombre» está delante del antiguo de días, así también el pueblo de los santos por él simbolizado. Es, por tanto, preexistente. De esta preexistencia habla ya el Apocalipsis de Esdras 4, 9, 38 ss; habla también Pablo, que aplica a Jerusalén el pasaje de Is 54, 1: «Regocíjate, estéril, la que no pares» (Gal 4, 26). La profecía de Daniel culmina, pues, en el anuncio de que, en lugar de los imperios terrenos, aparecerá un reino de Dios supraterreno y que este reino de Dios, en su figura capital, es preexistente.

¿En qué sentido es preexistente? Aquí entra la apocalíptica judía posterior al juzgar al «semejante a un hombre», no sólo como símbolo del pueblo de los santos, sino como representante original suyo, y al atribuirle una existencia personal ante el acatamiento del antiguo de días. Él mismo es, en expresión de Orígenes, el reino (αὐτοβασιλεία). En él es el reino realidad original. En su persona está fundado y aparecido. Esta interpretación la hallamos ya en los discursos figurados del libro I de Henoch (capítulos 37-71), que posiblemente nacieron en época precristiana (sin duda entre 160-170 antes de Cristo). En el libro IV de Esdras, que fue escrito después de la destrucción de Jerusalén el año 70, se halla atestiguada la misma tradición sobre el hijo del hombre. Esta tradición ha de ser anterior al año 70, pues tiene ya carácter formulario. Pero ni en Esdras ni en el libro de Henoch es la expresión «hijo del hombre» un título del Mesías, es decir, una fórmula clara de profesión de fe ni una nítida idea dogmática. Es solamente uno de los muchos nombres del Mesías, nombre, por cierto, que queda adrede velado en la oscuridad y el misterio, una especie de enigma, en el que hay que adivinar al Mesías.

«El hijo del hombre» en el mensaje de Jesús. Siguiendo este modo de hablar, Jesús refirió la visión del hijo del hombre de Daniel exclusivamente a un Mesías personal y preexistente. «Hijo del hombre» es para Él una especie de cita de Daniel, el «hombre», por decirlo así, entrecomillado. En sentido de la apocalíptica judía contemporánea, este «hombre» quiere más concretamente decir un ser celeste, un ser que está en la preexistencia delante del antiguo de días y viene sobre las nubes del cielo. Se ha hecho observar con razón (Gressmann, *Eschatologie*, 1905, p. 243) que Daniel

describe también ángeles, es decir, seres espirituales celestes como «semejantes a un hombre». En Dan 8, 15 se dice de Gabriel que tiene aspecto de hombre y en 9, 21 se le llama francamente el «hombre Gabriel». Para el profeta es, pues, corriente juntar seres humanos y seres espirituales celestes. En todo caso, la figura del hijo del hombre encerraba algo ultramundano y celeste.

¿En qué medida empleó Jesús la expresión «hijo del hombre» en el sentido de Daniel? La denominación que a sí mismo se da, ¿coincide con el hijo del hombre de Daniel? Esta cuestión sólo puede resolverse por un exacto examen de los textos evangélicos.

De ese examen resulta la siguiente observación: los evangelistas distinguen exactamente entre «hijo del hombre» en sentido mesiánico y «hombre» en sentido corriente, por más que en arameo «hijo del hombre» no significa más que «hombre». A menudo, hijo del hombre y hombre están colocados muy juntos, de modo que sería muy natural una confusión o intercambio de ambas expresiones. Sin embargo, no se da nunca el caso de tal confusión o cambio. Así, por ejemplo, en la palabra de Jesús: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado. Por eso el hijo del hombre es también señor del sábado» (Mc 2, 27 s); la forma plena «hijo del hombre» sólo aparece en el punto en que se trata de hacer ver la conducta mesiánica de Jesús, su soberana interpretación auténtica de la ley del sábado. Lo mismo se ve en Mt 11, 19: «Vino el hijo del hombre, que come y bebe, y decís: Ése es un hombre comilón y bebedor». No se dice aquí: «Ése es un hijo del hombre...» La palabra «hijo del hombre», con su resonancia mesiánica, no consentía la yuxtaposición con las de comilón y bebedor.

Los evangelistas se guardan, pues, escrupulosamente de confundir entre sí hijo del hombre y hombre. Domina aquí una intención literaria. Por otra parte, la segunda observación que nos permiten los textos evangélicos es que los sinópticos alternan el uso de «yo» y del «hijo del hombre» y vacilan en los lugares paralelos entre estas dos expresiones. No confunden jamás hombre con hijo del hombre; pero sí hijo del hombre y «yo». Así, por ejemplo, Jesús pregunta en Mt 16, 13: «¿Quién dicen los hombres que es el hijo del hombre?»; y en lugar paralelo de Mc 8, 27 y Lc 9, 18, la pregunta es: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?» Al revés, en la primera predicción de la pasión en Mc 8, 31 y Lc 9, 22, el «hijo del hombre» es sujeto de la oración, mientras

que en el lugar paralelo de Mt 16, 21 se emplea la tercera persona. O en Mt 5, 11 promete Jesús: «Bienaventurados de vosotros cuando los hombres os maldijeren por causa de mí»; y en el lugar pararelo de Lc 6, 22 se dice, en cambio: «Bienaventurados de vosotros cuando os maldijeren por causa del hijo del hombre».

La denominación personal de «hijo del hombre» era, pues, para Jesús expresión de la elevada conciencia de sí mismo. Por este recuerdo, los evangelistas se guardaron muy bien de mezclar nunca las expresiones «hijo del hombre» y «hombre». Por otra parte, escribían ora «hijo del hombre», ora simplemente «yo» en el mismo sentido. Por la expresión hijo del hombre quedaba el yo como subrayado: Era un yo con acento.

¿En qué sentido se acentúa ese yo? A esto se refiere la tercera observación.

En los sinópticos, el nombre de «hijo del hombre» se emplea preferentemente con miras a la parusia del hijo del hombre y, por tanto, en sentido escatológico. Empléase, además, con miras a la próxima pasión del Mesías, y, por tanto, en sentido soteriológico. En un tercer grupo de textos, sirve únicamente para indicar los oficios mesiánicos del Señor.

En sentido escatológico y apocalíptico se emplea la expresión «hijo del hombre» en Mt 24, 30 (Mc 13, 26; Lc 21, 27): «Y verán [todas las razas de la tierra] al hijo del hombre que viene sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria». Lo mismo en Mt 26, 64 (Mc 14, 62; Lc 22, 69): «Desde este momento veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder, que viene sobre las nubes del cielo». La dependencia de Dan 7, 13-14 es aquí patente. Esta dependencia se establece también por el hecho de que la idea de reino de Dios en la predicación del Señor hay que referirla igualmente al libro de Daniel. Las ideas del «reino de los cielos» e «hijo del hombre» son empleadas, en ese lugar de la sinopsis, exactamente como en Daniel, en sentido escatológico y apocalíptico. Una serie de otros pasajes nos conduce en la misma dirección: «El hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre con sus ángeles» (Mt 16, 27; Mc 8, 38; Lc 9, 26), etc. En estos textos, la denominación de «hijo del hombre» señala la misión de Jesús de traer de las nubes del cielo el reino de Dios sobre la tierra.

Sin embargo, ni siquiera la mitad de los textos sinópticos sobre el «hijo del hombre» tienen orientación escatológica. Hay que acentuar el hecho frente a la escuela escatológica, cuya tesis capital

es que la comunidad primitiva sólo vio en Jesús al hijo del hombre, que había de traer el nuevo reino de Dios al fin de los tiempos; la habría, pues, dominado una orientación puramente escatológica. No. En los tres sinópticos, el nombre de hijo del hombre está más bien en relación con las predicciones de la pasión del Señor. No se refiere, pues, a un quehacer futuro, sino presente del Señor. «Y empezó a enseñarles que el hijo del hombre tendría que sufrir mucho y que sería condenado» (cf. Lc 9, 22; Mt 17, 9 y 12; Mc 9, 9 y 12; Mt 17, 22; Mc 9, 31; Mt 20, 18; Mc 10, 45; Mt 16, 21; Mc 14, 21; Lc 22, 22; Mt 26, 45; Mc 14, 41). Con frecuencia se presupone en esos textos que ese camino de la pasión arranca de la voluntad de Dios y es, por tanto, providencial y fue predicho en el Antiguo Testamento: «El hijo del hombre ha de sufrir (Mt 16, 21; Mc 8, 31; Lc 9, 22, etc.), como está escrito». Nunca se da una referencia expresa a lugares determinados del Antiguo Testamento. Sólo Lc 22, 37 trae una palabra de Jesús, que se refiere claramente al siervo sufriente de Yahvé descrito por Isaías.

A estos pasajes de tendencia escatológica y a los que aluden soteriológicamente a la pasión de Jesús, se añade todavía otro tercer grupo, en que el «hijo del hombre» pone exclusivamente de manifiesto los oficios y poderes mesiánicos del Señor. Por ejemplo: «Mas para que sepáis que el hijo del hombre tiene poder sobre la tierra para perdonar los pecados, dice al paralítico: Toma tu camilla y anda» (Mt 9, 6; Mc 2, 10; Lc 5, 24). Aquí, por tanto, el hijo del hombre está en la más íntima relación con el poder mesiánico de perdonar los pecados. Recordemos, además, el significativo pasaje: «El hijo del hombre es también señor del sábado» (Mt 12, 8; Mc 2, 28; Lc 6, 5). Y: «Bienaventurados de vosotros cuando los hombres os maldijeren por causa del hijo del hombre» (Lc 6, 22). Como Mesías, Jesús es objeto de persecución: «Como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre de la ballena, así estará el hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra» (Mt 12, 40; Lc 11, 30). «El que siembra buena semilla es el hijo del hombre» (Mt 13, 37). «El hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que se había perdido» (Lc 19, 10). Lo mismo Mt 12, 32: «Y si alguno dijere palabra contra el hijo del hombre, se le perdonará; mas al que la dijere contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este siglo ni en el venidero» (Lc 12, 10; Mc 3, 28 s). La negación del hijo del

hombre es ciertamente un pecado, pero perdonable. La pertinaz resistencia contra el dictamen de la conciencia inspirado por el Espíritu Santo es, empero, pecado imperdonable.

A base de este estado de los textos podemos aproximarnos a la solución de la cuestión: ¿Qué fondo y sentido ha puesto Jesús en su personal denominación de hijo del hombre? Lo que está, desde luego, claro es que la expresión «hijo del hombre» no ha de tomarse ni en el sentido enfáticamente elevado de Herder y Schleiermacher ni en el enfáticamente humilde de Baur. Jesús no hablaba para filósofos y humanistas. Según el contexto total, con la expresión hijo del hombre Jesús quería más bien, en primer término, destacar su pretensión de que en su persona había aparecido la figura del semejante a un hombre y su reino de Dios de la visión daniélica. El meollo de su pretensión era: «El signo del hijo del hombre» aparecerá en el cielo. Él vendrá sobre las nubes del cielo con poder y gloria para establecer su reino y celebrar el juicio universal. Con ello está expresado su oficio de señor y juez sobre la humanidad entera al fin de los días. En Jesús se decide el destino, no sólo de los judíos, sino el de la humanidad entera. En esta perspectiva no queda espacio alguno para el particularismo nacional judío.

Con ella se destaca, además, la pretensión de Jesús sobre que el lugar propio, la patria del hijo del hombre venidero está a la derecha del antiguo de días en el cielo. Con la venida sobre las nubes del cielo se expresa, según Is 14, 14, un atributo divino. El hijo del hombre preexistente estará del lado de Dios. Jesús mismo ha afirmado de sí en toda regla esta dignidad celeste delante del supremo concejo judío: «Desde ahora veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder que viene sobre las nubes del cielo». El tribunal judío comprendió esta pretensión divina y vio en ella una blasfemia digna de muerte. La sinopsis no habla, es cierto, todavía expresamente de una conciencia de preexistencia en Jesús; sólo Juan y Pablo contarán de ella; pero, al señalar a Jesús como el hijo del hombre que ha de venir sobre las nubes del cielo, los sinópticos presuponen también una conciencia de preexistencia. Sólo desde ese punto de vista adquieren toda su fuerza última y exhaustiva las peculiares expresiones de Jesús: «He venido» o «no he venido». Jesús es por esencia uno que «ha venido» — que ha venido de una más alta realidad supra-

terrena, de la diestra del anciano de días —. La expresión se aproxima de modo total al concepto de «enviar» y «ser enviado» que emplean Pablo y Juan: Ioh 4, 34: «La voluntad de Aquel que me ha enviado». Rom 8, 3: «Dios ha enviado a su propio Hijo». En este «venir» late oculta la idea de preexistencia, que está prefigurada en la imagen del hijo del hombre de la profecía de Daniel.

Pero la conciencia de hijo del hombre en Jesús contiene elementos que no se explican por Daniel. Desde luego, Jesús se llama también con preferencia hijo del hombre cuando habla de su cercana pasión; en cambio, el semejante a un hombre de Daniel no ostenta rasgo alguno de pasión. La dogmática judaica del tiempo de Jesús no conocía en absoluto un Mesías paciente, sino únicamente un Mesías glorioso. La mentalidad masiva del orgulloso judaísmo nacionalista pasó por alto las visiones de los profetas que conducían en esa dirección, sobre todo, el deutero-Isaías. Pero Jesús se da cuenta de su vocación a la pasión: «Está escrito que el hijo del hombre sufra y sea reputado por nada» (Mc 9, 12). En el tenor mismo de la expresión hay aquí una alusión al siervo paciente de Yahvé de Is 53, 3, que «es deshonrado y reputado por nada». En Lc 22, 37, el Señor cita literalmente este lugar de Isaías: «Porque os digo que en mí ha de cumplirse aun lo que está escrito: Fue contado entre los malhechores». Alusiones semejantes al siervo de Dios paciente se hallan en los pasajes en que se habla del servicio del Mesías: «El hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y ofrecer su vida por muchos» (Mt 20, 28; Mc 10, 45). La frase «ofrecer su vida por muchos», así como la indicación del «servicio», recuerdan claramente al siervo de Dios de Isaías.

Resulta, pues, que el hijo del hombre de Jesus no coincide totalmente con el de Daniel. Jesús ha incorporado más bien a su idea del hijo del hombre de Daniel la del siervo paciente de Dios, de Isaías. Es su creación original, expresión de una conciencia personal original que va más allá de todos los profetas y condensa en un solo haz las luces dispersas en ellos. Ese haz es la conciencia de ser Él, por llamamiento que le otorgan su obra y su pasión mesiánica, el juez y señor soberano de la humanidad, el Dios redentor por el camino de la cruz.

Así, pues, su conciencia de hijo del hombre contiene los siguientes elementos: Jesús viene del lado del antiguo de días y

está llamado a ser juez y señor del siglo futuro. En este sentido su predicación es escatológica. Pero su acción salvadora alcanza también la actualidad, en cuanto es una acción en la pasión y muerte. En este sentido su predicación es un mensaje de actualidad. Jesús sabe que es salvador del mundo presente. La expresión, pues, de hijo del hombre correspondía principalmente al ideal mesiánico que Él llevaba dentro, a la idea de que Él había de sufrir por los pecados de los hombres y ser un día juez de ellos. En contraste con las ideas dominantes en los sectores dirigentes del pueblo judío, su ideal mesiánico lleva a Jesús al lado del antiguo de días; pero sabe asimismo que esta gloria sobrenatural no ha de cumplirse de presente, sino al fin de los días. La tensión escatológica no queda, pues, eliminada, sino que continúa. Queda, sin embargo, notablemente mitigada, en cuanto sabe que es no sólo señor y juez del siglo futuro, sino también salvador del mundo presente, salvador que establece ya ahora, en la actualidad, «en medio de vosotros» (Lc 17, 21) el reino que un día ha de aparecer en la plenitud de su gloria. Ese reino se establecerá ya sobre la tierra, callada e insensiblemente, semejante al puñado de levadura que fermenta toda la masa; semejante al grano de mostaza que luego se desarrolla y se convierte en la mayor de las plantas. Obra en lo oculto, no entre los grandes y sabios de este mundo, sino entre los pequeños, los pobres y los oprimidos, en todos aquellos que tienen ojos para ver y sienten hambre y sed de justicia. De este modo, en la conciencia del hijo del hombre vienen a encontrarse el futuro radiante y la grave actualidad. El hijo del hombre muestra justamente ser el señor y juez venidero en el hecho de que es en la actualidad el salvador de los pobres y oprimidos. El momento escatológico y soteriológico se compenetran, pues, íntimamente en la imagen del hijo del hombre. Uno completa al otro.

El término «hijo del hombre» como idea de transición. Ahora se comprende por qué Jesús se llamó a sí mismo preferentemente hijo del hombre. La expresión definía su misterio mesiánico en el sentido de que Él era, por una parte, el venidero rey del reino de Dios y juez universal, y, por otra, el siervo de Yahvé que va a la muerte por los suyos. Y lo definía a la par velándolo y revelándolo. La extraña y enigmática palabra tenía que llamar la atención de aquellos que tenían oídos para oir, sobre su aparición

y su misión. En ella tenían que sentir que Jesús era, en una pieza, el señor del siglo futro y el redentor del mundo presente; que en Él se interferían el presente y el porvenir; que en su tiempo, por tanto, en su generación, se cumplía el cambio de los siglos. Sólo por modo de alusión, sólo veladamente podía Jesús dar a conocer esta conciencia de su misión. Un *logion* disperso dice de Él: «Mi secreto me pertenece a mí y a los hijos de mi casa» (*Hennecke*, p. 7). Si Jesús se hubiera llamado a sí mismo Dios desde el comienzo de su actividad, se le hubiera apedreado al primer día. Si se hubiera llamado Hijo de Dios, no hubiera conducido los pensamientos de sus contemporáneos hacia el cielo, sino hacia la tierra, no hacia la diestra del antiguo de días, sino hacia los hombres. Porque los judíos de su tiempo, como seguidamente hemos de exponer, sólo entendían por hijos de Dios a seres creados, los ángeles del cielo, el rey de Israel y su pueblo. De ahí que Jesús sólo podía hablar de su misterio por alusiones, sólo en parábolas: «Y sin parábolas no les hablaba nada». Sin este velo protector de la parábola, sus testimonios sobre sí mismo hubieran sido entregados a las carcajadas de la turbamulta. Habría, realmente, echado sus perlas a los puercos. Es muy probable que Jesús vio confirmada por su propia experiencia esta palabra de los cerdos, corriente ya en la diatriba popular de su tiempo: «No deis lo santo a los perros ni echéis vuestras perlas delante de los cerdos, no sea que las pisen con sus pies y se vuelvan contra vosotros y os hagan pedazos» (Mt 7, 6). En realidad, los cerdos se volvieron más tarde contra Él y le hicieron pedazos, pero fue sólo cuando había ya reunido en torno suyo un grupo de fieles discípulos que podían propagar su evangelio.

A la luz de lo expuesto, podemos decir que el término «hijo del hombre» fue deliberadamente escogido por Jesús para expresar una idea de transición. La política de ocultación impuesta por su situación externa hacia recomendable, naturalmente, el empleo de este término. De ahí que sólo subsistiera mientras no se hubo aún completado la formación y educación de los discípulos con miras al misterio de su persona. Cuando la comunidad creyente queda erigida en círculo efectivo de discípulos, desaparece también este término del vocabulario cristiano, pues su empleo no tenía ya ninguna razón de ser. La parábola se había resuelto, el misterio estaba revelado. La expresión no correspondía ya a las nuevas experiencias íntimos. Más aún: En el momento en que el cristia-

nismo penetró en el mundo helenístico, podía ser francamente mal interpretada y desviar del misterio celeste de Jesús. Porque los helenistas no sabían nada ni de Daniel ni de su visión del hijo del hombre, ni del sentido propio que, por creación original, había introducido Jesús en la idea de hijo del hombre. De ahí que esta denominación personal de Jesús no se encuentra ya ni en la literatura paulina ni en la postpaulina, que se dirige casi exclusivamente a helenistas. Tampoco los padres apostólicos la usan ya en el sentido antiguo. Ignacio de Antioquía entiende «hijo del hombre» sólo de la humanidad de Jesús (Eph 20, 2), y lo mismo más tarde Ireneo (*Adv. haer.* 3, 19). Ya la *Epistola Barnabae* rechaza expresamente la expresión, pues Jesús no es hijo del hombre, sino Hijo de Dios (12, 9-10). Desde San Justino (*Dial.* 76 y 100), la expresión «hijo del hombre» significa en la exégesis cristiana, sin excepción, únicamente la naturaleza humana del Señor. Sólo algunas sectas gnósticas, como la de los ofitas y valentinianos, emplean la extraña palabra para dar aire de misterio a sus extravagancias. La idea pasó a pura supervivencia desde el momento en que la fe en la divinidad de Jesús había echado raíces por todas partes. La mentalidad helenística señaladamente, que no veía, como la mística judía, expresado el misterio de lo divino en el hijo del hombre, sino en el Hijo de Dios, no sabía ya hacer absolutamente nada con aquella palabra. Ha habido no pocos investigadores que de tan repentina desaparición del nombre de hijo del hombre han creído poder sacar la conclusión que el tal nombre no sea en absoluto original, sino que fue introducido posteriormente por el rodeo de los gnósticos. Esta conclusión es completamente injustificada, pues desconoce totalmente la peculiar finalidad de la expresión y la especial situación de Jesús, de donde naciera. La idea de hijo del hombre era, por naturaleza, una idea de transición y tenía, por ende, que desaparecer en el momento en que el tránsito a la nueva fe estuvo cumplido.

Resumamos. Jesús se llamó a sí mismo con preferencia el hijo del hombre. Hemos demostrado que, en cuanto a su forma, esta expresión está tomada de Daniel; pero, en su fondo, va más allá de Daniel. Fue obra original de Jesús, en contraste y hasta en oposición con la apocalíptica judía que no conocía a un Mesías paciente, unir en la imagen del hijo del hombre la imagen del siervo paciente de Yahvé, de Isaías, que se ofrece en sacrificio por muchos. Con ello se establecía para la conciencia de Jesús

un doble momento: Jesús sabía, en primer término, que Él era un ser celeste que viene de las nubes del cielo y tiene su patria a la derecha del antiguo de días. Al referir Jesús a sí mismo la visión de Daniel, expresaba a la par su más profunda conciencia de que su propio sitio, su patria, estaba a la derecha del antiguo de días. Con ello presupone tácitamente el pensamiento de su preexistencia. Sólo así se comprende por qué habla Jesús tan frecuente y enfáticamente de «su venida». Con ello supone que considera su vida como una misión, cuyo punto de arranque está en el cielo y que se da cuenta de hallarse dentro de un misterioso movimiento que va del cielo a la tierra y de la tierra al cielo. Si la fórmula de la parusia es: «El hijo del hombre ha de venir», la de la preexistencia dice: «El hijo del hombre ha venido». Ahí late la clara conciencia de ser «enviado», de ser alguien a quien se le ha mandado del otro mundo a éste y que ha bajado del cielo. Visto así, no cabe ya afirmar que Pablo fuera el primero en entender históricamente el drama de la redención como obra salvífica y en enlazarlo a la historia de un ser celeste, iniciada en el cielo, proseguida en la tierra, para terminar de nuevo en el cielo. Y todavía puede menos afirmarse que Pablo tomara de la apocalíptica judía este esquema histórico de la salvación. No. En el hecho de que el Jesús histórico se denominó a sí mismo con preferencia el hijo del hombre, que viene sobre las nubes para redimir con su pasión al mundo pecador y construir el nuevo reino, quedaba fundamentalmente asentado el esquema histórico de la salvación —del cielo a la tierra, de la tierra al cielo—. Jesús es alguien que tiene en el cielo su patria a la diestra de Dios, que ha venido a la tierra para ofrecerse, como siervo, en favor de los hombres y que luego, vuelto al Padre, ha de recibir el juicio y soberanía sobre todos los hombres. Pablo no tenía, pues, por qué acudir a los apocalípticos judíos para tomarles el esquema de la historia de la redención. Ese esquema estaba ya dado con la denominación personal escatológica de Jesús, como hijo del hombre que ha de venir. Pablo y Juan no hicieron sino ampliar y formular con más claridad esta doctrina de la salvación histórica, en servicio de su tiempo y para responder a sus problemas. De este modo, el nombre de hijo del hombre, tal como Jesús lo entendió, es para su tiempo la expresión más profunda de su conciencia mesiánica. Ahí está contenido en germen el hijo del hombre pretemporal, el humillado y el glorificado. La historia, pues, íntegra de la redención.

Con esto hemos indicado ya el segundo momento que la idea de hijo del hombre contenía para Jesús —el momento soteriológico, su vocación de Mesías salvador—. El hijo del hombre no vino para llamar a los justos, sino a los pecadores. Vino para buscar y salvar lo que se había perdido. Jesús sabe, por ende, que Él es la aparición de la misericordiosa voluntad salvadora de Dios. La vocación mesiánica es vocación salvadora. También este momento transparece a través de toda la vida de Jesús y no ha sido, por tanto, posteriormente introducido en la figura del hijo del hombre. Ya en la sinagoga de Nazaret se refirió Jesús a la palabra profética de Isaías. Y también la respuesta que dio a los enviados de Juan debía expresar lo mismo: Él había sido ungido y enviado para llevar la buena nueva a los pobres, para curar a los contritos de corazón, para dar libertad a los cautivos y vista a los ciegos (Lc 4, 18 ss). Luego tendremos que exponer aún cómo esta acción salvadora del Señor se cumple en su muerte por muchos. Con la entrega de su sangre funda a la vez la nueva y eterna alianza con Dios: «Bebed de él todos. Ésta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos para remisión de los pecados». Así se aúnan en la imagen del hijo del hombre los dos rasgos más salientes de Jesús: Su ser preexistente, llamado al reino eterno de Dios, y su vocación de salvador. Esos dos rasgos no están aislados, sino que se compenetran y brillan a través de toda la vida del Señor, tal como nos la describen los Evangelios sinópticos.

Aún queda un tercer momento que se esconde en el nombre de hijo del hombre. Es algo tan evidente que no es necesario hacerlo resaltar de modo especial, como quiera que lo lleva consigo originariamente la expresión misma. Es lo humano de Jesús. Jesús evita al título de Mesías porque quiere impedir una mala interpretación política; pero se llama a sí mismo hijo del hombre, no sólo para expresar así su carácter ultraterreno a la diestra del Padre y su actividad salvadora sobre la tierra, sino para decirnos al mismo tiempo que todo ello había de realizarse en la pobre naturaleza humana, y que Él, con toda la grandeza de su misterio divino, era un hombre sencillo y hombre sería siempre. Las dos series opuestas que, como al comienzo afirmamos, se cruzan en todas sus declaraciones, las afirmaciones de su grandeza y las manifestaciones de su humildad, coinciden, pues, en la expresión «hijo del hombre». Jesús tiene doble aspecto. Uno celeste y otro

terreno, uno divino y otro humano. De este modo expresaba para su tiempo y su contorno, de la forma más adecuada, lo que había dentro de su alma: la conciencia de ser un salvador bajado del cielo, un salvador y juez en la sencilla vestidura de lo humano.

Jesús se llamó a sí mismo con predilección hijo del hombre; pero también se designa a veces como hijo. ¿Qué conexiones históricas encierra esta expresión y qué sentido ligó Jesús a ella? Es la próxima cuestión en que vamos a ocuparnos.

9. Conciencia de Hijo en Cristo

«Hijo de Dios» en el Antiguo Testamento.

La expresión «hijos de Dios» *(bene elohim)* se emplea en la literatura judaica con múltiple significación. En la lengua poética del Antiguo Testamento significa primeramente los ángeles, tanto los buenos como los malos. Así en Gen 6, 2 y 4 se habla de hijos de Dios que se unieron con bellas hijas de los hombres y de ellas engendraron gigantes. Se trata, evidentemente, de reminiscencias mitológicas. Según el preludio de Job 1, 6, los hijos de Dios están delante del Señor y entre ellos se halla presente Satanás. Según el mismo libro de Job, los hijos de Dios son espectadores en la obra de la creación: «Las estrellas de la mañana alababan a Dios a una voz y los hijos de Dios aplaudían jubilosos» (Job 38, 7). Hijos de Dios son, pues, para la lengua del Antiguo Testamento, los seres espirituales en general, tanto ángeles como demonios. Sólo hay que rechazar la explicación mitológica en el sentido de que esos espíritus estuvieron en relación genealógica con Yahvé y fueron, por ende, hijos naturales suyos. Porque idea fundamental de la fe judía es que Yahvé no tiene mujer ni hijos. Los espíritus se llaman hijos de Dios por la razón única de que son propiedad de Dios y por Él y para su servicio fueron creados.

La expresión «hijos de Dios» se aplica, además, al pueblo de Israel, y en este caso, por cierto, usa la Escritura del nombre específico de «hijo de Yahvé», porque Yahvé es el nombre del Dios de la alianza. Con ello se pone, pues, de manifiesto la particular pertenencia del pueblo de Israel al Dios de la alianza. Una mala interpretación de esta palabra estaba absolutamente lejos del pensamiento judaico. Así, el Deuteronomio, 14, 1, predica: «Hijos sois de Yahvé, Dios vuestro. Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé, Dios vuestro». Cuando Moisés recibe el mandato de pedir al faraón la liberación de los israelitas, Yahvé

le habla así: «Así le dirás al faraón: Esto dice Yahvé: Israel es hijo mío primogénito. Por eso te mando que dejes marchar a mi hijo» (Ex 4, 22 ss). Esta designación de Israel como hijo primogénio de Yahvé se repite con extraordinaria frecuencia, y se refería siempre a la totalidad del pueblo escogido.

En el judaísmo posterior son también considerados los demás pueblos como hijos de Yahvé. Según Mal 2, 10, es Yahvé el creador y padre de todos los hombres. Sólo que Israel es siempre su hijo primogénito, el escogido, el sobre todos querido. Así se comprende que el nombre de hijo de Yahvé se traslade también a aquel en cuya persona se encarna sobre todo el carácter y la fuerza nacional, es decir, al rey de Israel. Él es el hijo primogénito de Dios en sentido particular. Así se le llama con frecuencia a Saúl en los libros de Samuel. Los salmos glorifican sobre todo a David como hijo y primogénito de Dios (18, 51; 20, 7; 28, 8, etc.). En el salmo 89, 26 s, Yahvé consuela al rey, que se halla en extrema tribulación: «Y extenderá su mano sobre el mar, y sobre los ríos su diestra. Él me llamará: "Padre mío eres tú, Dios mío y roca de mi salud". Y yo le constituiré mi primogénito, el más alto entre los reyes de la tierra» (versión sobre la nueva versión latina).

Después del contacto con las civilizaciones babilónica y egipcia, Israel participa de la fe de que los reyes de los otros pueblos son también hijos de Dios. La filiación divina del rey es, efectivamente, para estos pueblos idea corriente. Es la antigua fórmula para la leyenda moderna: «Rey por la gracia de Dios». Para la especulación egipcia, los reyes aparecen ya desde su nacimiento como hijos de Dios, y, por ende, como seres sobrenaturales. Así, de Ramsés II se dice: «El día de su nacimiento hubo júbilo en el cielo. Los dioses decían: Nosotros lo hemos engendrado». Las diosas decían: «De nosotras ha nacido». Según esta idea, los dioses engendran inmediata y físicamente al infante real bajo la figura del rey y de la reina. Los israelitas no pudieron tampoco eludir esta creencia de la antigüedad. Su rígido monoteísmo les impidió admitir, en el sentido de esa especulación, una generación sobrenatural y física del infante o príncipe regio; pero admitían también de buena gana la creencia de que también los reyes no judíos eran hijos de Dios, inmediatamente llamados por Él, exactamente como los pueblos no judíos y los ángeles malos.

Sin embargo, los reyes judíos, a par del pueblo de Israel, tenían un importante privilegio: ellos se consideraban como los

hijos primogénitos de Dios. Y como primogénitos tienen también el derecho de la primogenitura, es decir, el derecho a la dominación universal. De ahí que no sea sorprendente, en la especulación judía, hallar en una sola y misma línea los conceptos de rey, hijo primogénito de Dios y dominador del mundo. Hay que tener esto en cuenta para comprender, en sus fundamentos religiosos, las primigenias aspiraciones de la judeidad a la dominación universal. Un elocuente comentario a esta manera de pensar nos lo ofrece el salmo 2[1]. Como este salmo no dejó de tener influencia en la historia de las esperanzas mesiánicas y contribuyó a reforzar las ideas de un Mesías político-nacional, es menester que nos detengamos en él unos momentos. Ya indicamos anteriormente que fueron los Salmos de Salomón, de la mitad del siglo I precristiano, los primeros en interpretar mesiánicamente este salmo y refirieron el «Ungido de Yahvé» al futuro rey del fin de los tiempos, de suerte que, desde entonces, éste se llamó Mesías o Ungido. El salmo empieza con la airada pregunta:

¿Por qué así se amotinan las naciones
y los pueblos maquinan planes vanos?
Los reyes de la tierra se sublevan,
los príncipes conspiran de consuno,
en contra del Señor y de su Ungido...
El que mora en los cielos se les ríe,
el Señor mófase de ellos...
«Mas Yo tengo a mi rey establecido
sobre Sión, mi monte santo».
Promulgaré el decreto del Señor.
Díjome el Señor mismo:
«Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy.
Pídeme, y darte he las naciones por herencia
y en posesión los lindes de la tierra.
Tú los gobernarás con férrea vara,
cual vaso de alfarero quebrarás los.
Y ahora, reyes, habed juicio,
instruíos vosotros, que regís la tierra»...

El salmo es, pues, por su intención original, un aviso y un canto de amenaza contra los reyes gentiles. Lo que ha de espantarlos es la misteriosa dignidad de este rey. Él es hijo. Como ungido y como hijo de Yahvé está llamado a doblegar bajo su cetro a todos los reyes de la tierra.

---

[1] Traducimos según la nueva versión latina (nota del traductor).

Es psicológicamente comprensible que esta alta estima político-religiosa de la realeza fuera el verdadero núcleo en torno al que, en lo sucesivo, cristalizaron las esperanzas mesiánicas. Lo que vivía como gran esperanza en los profetas y en los piadosos de Israel, la expectación de un tiempo nuevo y glorioso en que Israel, como pueblo de Dios, dominaría y haría felices a todos los pueblos de la tierra, se centraba, naturalmente, en la idea de una nueva realeza por venir, en la idea de un maravilloso renacimiento de la regia gloria davídica. De la creencia de que el rey de Israel era el ungido del Señor y su hijo primogénito y, por ende, señor del mundo, no había más que un paso a pensar que el sujeto de todas las promesas era la monarquía davídica. Nada se reviste como ella con la dignidad de la filiación divina; nada se pone mejor como dominadora sobre la tierra entera. De este modo, la realeza adquirió de suyo ante los ojos de los piadosos carácter mesiánico y justamente en sentido de un mesianismo político-religioso. Cuanto de modo más opresor se sentía por parte de los piadosos la miseria del presente, tanto más se desplazaba la esperanza mesiánica al fin de los tiempos. Así se explica que la serie: Rey-hijo de Dios-Ungido, fuera adquiriendo en lento proceso una nueva significación, y que no cualquier rey, sino sólo el rey del fin de los tiempos fuera el verdadero ungido (Mesías) e hijo de Dios. El mesianismo se entendió, por una parte, en sentido puramente escatológico y tomó, por otra, un color claramente político y nacional.

El punto de partida para esta nueva ecuación: Mesías igual a Hijo de Dios, igual a Rey del fin de los tiempos, fue, probablemente, el antes citado salmo segundo, pues en él atestigua el cantor regio: «Yahvé me dijo: Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy». La primera referencia segura a este salmo se halla, sin embargo, en los salmos de Salomón (17, 23 ss), que se escribieron poco después de la toma de Jerusalén por Pompeyo, hacia el año 63 antes de Cristo. Estos salmos se perdieron pronto y sólo en el siglo XVII se encontraron nuevamente, por lo que apenas si puede atribuírseles un papel esencial en el desenvolvimiento del mesianismo judío posterior. La reverencia o escrúpulo de pronunciar el nombre de Dios impidió también una completa identificación entre Mesías e Hijo de Dios. Sin embargo, por lo menos 4 Esdr atestigua que, en los círculos judíos posteriores, al Rey del fin de los tiempos se le llama Hijo de Dios. Mas tampoco aquí es

la expresión Hijo de Dios un verdadero título del Mesías, aun cuando se halla con bastante frecuencia. En todo caso, el Hijo de Dios es en Esdras una magnitud trascendente, el redentor apocalíptico, que coincide, en último término, con el hijo del hombre.

En tiempo de Jesús, esta designación del Mesías o Ungido como rey del fin de los tiempos y como Hijo de Dios había adquirido ya carta de naturaleza. Así lo demuestran los evangelios. Así, por ejemplo, la pregunta del sumo sacerdote: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios bendecido?» (Mc 14, 61). Como el sumo sacerdote, los endemoniados que confiesan a Cristo por Hijo de Dios ponen también de manifiesto que en tiempo de Jesús no se distinguían las ideas de Mesías e Hijo de Dios (Mc 3, 11; Mt 8, 29; Mc 5, 7; Lc 8, 28). La fuente de este modo de hablar está, sin duda, en la ya notada interpretación mesiánica del salmo segundo. Según este salmo, los judíos tomaban la expresión o título de «Hijo de Dios» sólo en sentido teocrático, es decir, en el sentido de un hombre particularmente agraciado por Dios. No se consideraba, pues, divina su naturaleza, sino su vocación y destino.

Como resultado de nuestra exposición acerca del uso de la expresión Hijo de Dios, tenemos lo siguiente: En el Antiguo Testamento, la expresión Hijo de Dios se emplea en sentido muy amplio, y designa ora los ángeles, ya el pueblo, ya el rey de Israel; siempre, por tanto, seres creados. Cuanto peor se ponía la situación política del pueblo; cuanto más ansiosamente, por ende, se dirigía la mirada de los piadosos de la triste realidad presente al futuro más feliz prometido por los profetas, tanto más tendió a ceñirse la expresión al que había de realizar en lo por venir aquella promesa. Cuando se hablaba del rey de los últimos tiempos, se pensaba a la vez en el Mesías y se le llamaba Hijo de Dios. Esta etapa se alcanza en la literatura postcanónica, en 4 Esdr. La expresión, sin embargo, no es aún tampoco aquí un propio y solemne título del Mesías. Sólo en el Nuevo Testamento emplean los judíos sin reparo alguno y sin aditamento explicativo la ecuación: Rey del fin de los tiempos = Mesías = Hijo de Dios.

De esta evolución del concepto «Hijo de Dios» y, señaladamente, del hecho de que la interpretación del salmo 2 fue ocasión para la teología posterior judaica de llamar al Rey del fin de los tiempos Hijo de Dios y Cristo (= Ungido), se sigue la conclusión de que los judíos no tomaron entonces la expresión «Hijo de Dios»

en sentido metafísico. El versículo del salmo 2: «Dios me dijo: Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy», se refiere únicamente al establecimiento de una relación especial de gracia respecto a Yahvé, relación en que entraban los reyes judíos el día de su subida al trono. El versículo expresaba, pues, no lo sobrenatural del ser mismo del rey, sino su vocación. No debía decirse: «Tú no eres ya, oh rey, de naturaleza humana, sino divina». Lo único que podía decirse era: «El día de tu subida al trono has entrado en una relación de amor especial con Dios». Con el *ego hodie genui te* no se significaba una generación para la existencia terrena, sino para la existencia regia. La expresión generación por Dios se empleó entonces como una especie de fórmula de adopción. La fórmula era muy frecuente, sobre todo en el ámbito cultural egipcio, si bien aquí se la entiende absolutamente en el sentido de una generación sobrenatural, que el dios Amón realiza en la figura del rey. Para la mentalidad judía, semejante idea era imposible. Por eso, si los salmos de Salomón interpretan expresamente el salmo 2 en sentido mesiánico, eso quiere decir solamente que el Mesías, justamente por su elevación a la dignidad mesiánica, era colocado en proximidad especial de Dios, en la «filiación divina». La mentalidad judía no hubiera tolerado otra interpretación. Prueba de ello es también el hecho de que, aun después de la resurrección de Jesús, sectores aislados judeocristianos (particularmente los ebionitas) no querían apearse de su convicción de que la filiación divina de Jesús sólo significaba su elevación por gracia a la dignidad mesiánica, y no naturaleza divina. A esta dignidad mesiánica habría sido Jesús elevado sólo en el bautismo de Juan, por la solemne declaración de Dios: «Tú eres mi hijo amado, en quien me complazco». La antigua fiesta de la Epifanía, que tenía por objeto primario la consagración mesiánica de Jesús junto al Jordán, parecía favorecer esta interpretación. Es significativo que una variante muy antigua del pasaje de Lc 3, 22, en que se describe la consagración mesiánica de Jesús, cita como explicación nuestro salmo 2 y en particular el *ego hodie genui te*. También esta variante parece suponer que sólo en el bautismo, a orillas del Jordán, fue Jesús iniciado por gracia en la filiación divina mesiánica.

Así resulta que, cuando Jesús entró en su vida pública, la piedad popular miraba al Cristo o Mesías esperado como a Hijo de Dios, siquiera no en sentido metafísico, sino teocrático. Este sentido teocrático incluía la idea de una gracia particular por parte de

Dios, pero excluía la divinidad esencial o natural del Cristo. Todavía, no obstante, envolvía a la figura del Mesías la aureola de lo trascendente, en cuanto sólo por gracia particular de Dios era elevado a la dignidad mesiánica.

«Hijo de Dios» en los evangelios. Sólo partiendo de la terminología judaica posterior puede contestarse a la pregunta sobre el sentido en que los evangelistas tomaron el concepto de hijo de Dios. No es raro en ellos el empleo de la expresión «hijo de Dios», tanto en sentido puramente religioso como en sentido teocrático. El uso puramente religioso es, sobre todo, frecuente. Así, según promesa de Jesús, los pacíficos serán llamados hijos de Dios (Mt 5, 9). Los que merecen la resurrección son alabados como hijos de Dios (Lc 20, 36, etc.). La idea adquiere una significación teocrática más honda cuando los demoníacos confiesan a Jesús por hijo de Dios (Mc 3, 11; Mt 8, 29; Mc 5, 7; Lc 8, 28). Como esos demoníacos eran hijos de su pueblo, judíos, por tanto, con la idea de hijo de Dios no podían ligar otra cosa que la fe en la dignidad mesiánica de Jesús. Psicológicamente, a decir verdad, los demoníacos llegaban a la adoración del Señor por el fuerte sentimiento del contraste entre su propia impureza y la santidad esencial que percibían en Jesús. Puede muy bien decirse que, sobre el fundamento de su sentimiento vital, estaba ya puesto en ellos como un barrunto de lo «totalmente otro», de lo divino de Jesús. Un sentido puramente teocrático debiera haber también de suyo en el fondo de la pregunta del sumo sacerdote: «¿Eres tú el Cristo, hijo del Dios bendecido?» (Mc 14, 61). Como judío, Caifás no conocía otra imagen mesiánica que la de un Davídida, llamado por Yahvé para rey de los últimos tiempos. Que Jesús, el pobre carpintero que tanto gustaba de tratar con el pueblo humilde, que violaba la ley del sábado y los preceptos de pureza legal, y que estaba ahora ante él maniatado, no podía ser ese rey del fin de los tiempos, que se las había, por tanto, allí con un impostor, era para Caifás la evidencia misma. Pero sabía, por otra parte, igualmente que, según el derecho de la Misna, la mera usurpación del título de Mesías no incluía en sí un crimen digno de muerte, puesto que no se tenía tal usurpación por blasfemia. Así pues, aun cuando Jesús confesara que pretendía el título de Mesías, no podía Caifás esperar arrancarle una confesión digna de muerte, es decir, la confesión de una culpa que se castigara con pena capital. Por eso,

por muy convencido que personalmente estuviera el sumo sacerdote de que el Mesías esperado sólo podía ser de ascendencia humana, no cabe duda de que en su pregunta a Jesús: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios bendecido?», puso más de lo que el uso del tiempo permitía poner; es decir, que tomó la expresión «Hijo del Dios bendecido» en sentido metafísico. Tal vez Caifás no ignoraba que, en una discusión con los doctores de la ley, Jesús había combatido la mera descendencia humana del Mesías. En aquella ocasión, Jesús había planteado la espinosa cuestión: «Si David llama Señor suyo al Mesías, ¿cómo puede, entonces, ser su hijo?» Desde ese momento es muy probable que Caifás tomó ya con su pregunta la pretensión mesiánica de Jesús en sentido más profundo y que la entendió, por ende, no teocrática, sino metafísicamente. Sabemos, por los evangelios, que Jesús no sólo respondió afirmativamente a esta pregunta del sumo sacerdote, sino que la reforzó o encareció por su comentario: «Tú lo dices. Lo soy. Y desde este momento veréis al hijo del hombre que viene sobre las nubes del cielo». Por este comentario expresó Jesús sin rebozo su pretensión divina. Porque, según la concepción judaica, de las nubes del cielo sólo puede venir la divinidad misma. Mateo (27, 43) atestigua que los sacerdotes y escribas abrumaban a Jesús con sus sarcasmos: «Ha confiado en Dios, sálvele ahora, si es que le quiere; pues dijo: Soy Hijo de Dios». El hecho de que los dirigentes judíos hicieran objeto de su mofa precisamente esta pretensión del Señor, prueba suficientemente que en ello habían visto el verdadero crimen de Jesús.

Los hechos son, pues, como sigue: El sumo sacerdote estaba personalmente convencido de que el Mesías había de ser un puro Davídida, y que, por tanto, sólo en sentido teocrático se le podía llamar hijo de Dios. Por otra parte, sospechaba, con mucha razón que la pretensión de Jesús iba más allá. El comentario de Jesús a la pregunta del sumo sacerdote confirmó esta sospecha y así la sentencia sólo podía ser: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Ha blasfemado contra Dios. Reo es de muerte».

Metafísicamente, no sólo, pues, teocráticamente, ha de entenderse, además, la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16, 16). Es cierto que los dos referentes paralelos (Lc 9, 20; Mc 8, 29) sólo traen esta confesión en la forma sencilla: «Tú eres el Cristo»; y no es de suponer que hayan omitido por descuido la expresión más plena

de «Hijo del Dios vivo», que tan en la línea estaba de su predicación sobre el verdadero (metafísicamente) Hijo de Dios, si es que Pedro la hubiera realmente empleado. Parece, pues, que ha de tenerse por materia particular de Mateo y que la confesión de Pedro hubo de decir, efectivamente, sólo: «Tú eres el Cristo». Pero, bajo la impresión del resto de la predicación del Señor, habían llegado los discípulos tan lejos en la fe en Jesús, que ésta se levantaba esencialmente por encima de la figura tradicional del Mesías (cf. Lc 24, 19 y 21). Sólo desde ese punto de mira adquiere pleno sentido la bienaventuranza con que Jesús responde a Pedro: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque ni la carne ni la sangre te lo han revelado, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 17).

El predicado «Hijo de Dios» aparece, además, en el bautismo de Jesús (Mt 3, 13 s; Mc 1, 9 s; Lc 3, 21 s), en la narración de las tentaciones del desierto, y, finalmente, en la transfiguración (Mt 17, 1 ss; Mc 9, 2 s; Lc 9, 28 s). En la transfiguración hallamos repetida la voz del bautismo y en las tentaciones el espíritu maligno invita a Jesús a que haga uso terreno de su poder mesiánico supraterreno. Trátase, pues, aquí ante todo, del sentido y fondo de la pretensión mesiánica de Jesús, no de su pretensión divina. Por el texto, no nos es posible deducir claramente si se ha de tomar ya aquí «hijo de Dios» en sentido metafísico. La voz del cielo: «Tú eres mi hijo amado» es como una composición o yuxtaposición del salmo 2, 7, y de Is 42, 1. En el salmo dice Dios: «Hijo mío eres tú», e Isaías trae las palabras: «He ahí a mi escogido, en Él tiene mi alma su complacencia». Ambos versículos se refieren originariamente al pueblo de Israel y tienen, por tanto, sentido originalmente teocrático. De ahí que su aplicación a Cristo no nos lleve necesariamente más allá de una interpretación puramente teocrática; siquiera, por otra parte, «la voz del cielo» recomiende una interpretación metafísica.

«Hijo de Dios», como denominación personal de Jesús.

Afirmemos, ante todo, que por muy corriente que fuera a los oyentes del Señor el concepto de hijo de Dios, este concepto no podía dirigir de modo inmediato su atención hacia el misterio divino de Jesús. Más bien desviaba de ese misterio, en cuanto los judíos de entonces sólo designaban como hijos de Dios a seres creados. Así se comprende que los sinópticos, es decir, nuestras fuentes más

antiguas, no cuentan expresamente que Jesús se atestiguara a sí mismo como hijo de Dios. Jesús fue ciertamente llamado por otros Hijo de Dios, en cuanto tenían presente su sobrenatural vocación mesiánica; pero Él mismo se mostró reservado en llamarse con este nombre. Este nombre no definía para su conciencia todo lo que Él escondía en su interior como precioso tesoro.

En relación con el vocabulario judío, aquella expresión no tanto le ponía del lado de Dios cuanto del de los hombres. Mientras la idea de «hijo del hombre» revelaba en cierta medida su misterio, en cuanto aludía a un ser que viene del cielo y se sienta a la derecha de Dios, la de «hijo de Dios», dentro de la lengua del tiempo, sólo podía velar aquel misterio y, francamente, hasta negarlo.

El silencio de Jesús es, pues, comprensible. Sin embargo, sabemos por el evangelista San Juan que no fue un silencio absoluto y por principio; por lo especial de su situación, Jesús se vio más bien repetidas veces obligado a expresarse sobre la significación del título de «Hijo de Dios». Con ocasión de la curación del ciego de nacimiento, cuenta Juan (9, 35) que Jesús le preguntó: «¿Crees en el Hijo de Dios?» Como el ciego de nacimiento era judío, la pregunta sólo pudo ser entendida en el sentido de si creía que Jesús era el Mesías elegido de Dios y por Él particularmente llamado. En todo caso, Jesús omite entrar aquí expresamente en una interpretación más profunda de la expresión «Hijo de Dios». A pesar de ello, el ciego de nacimiento parece haber percibido ese sentido más profundo y dádose cuenta de lo divino en Jesús, pues, al preguntarle a Jesús: «¿Quién es, Señor, el Hijo de Dios?», y contestarle Él: «Ya lo has visto y es el mismo que está hablando contigo», el ciego exclamó: «Creo, Señor». «Y, cayendo de rodillas, lo adoró» (9, 38). Había adivinado en Jesús la aparición de lo divino. Más claro es todavía el pasaje de Ioh 10, 36. Jesús había aludido delante de sus adversarios judíos a su comunidad de vida con el Padre: «Yo y el Padre somos una sola cosa». Entonces los judíos tomaron piedras para apedrearle. Y Jesús les pregunta: «Muchas obras buenas os he hecho de parte de mi Padre. ¿Por cuál de ellas me queréis apedrear?» Los judíos le replican: «No te queremos apedrear por obra buena alguna, sino por tu blasfemia, pues siendo, como eres, hombre, te haces a ti mismo Dios». Respondióles Jesús: «¿Acaso no está escrito en vuestra Ley: "Dije: Dioses sois"?» Jesús, pues, se refirió al salmo 81, 6, en

que los piadosos, en general, son llamados «dioses». Con esto parece, a primera vista, atenuar su pretensión de ser Hijo de Dios en el verdadero sentido de la palabra, como si quisiera decir que su comunidad de vida con el Padre no pasaba de la que todo piadoso israelita tenía respecto de su Dios. En los versículos siguientes, empero, Jesús da a entender que su comunión con Dios es más profunda y se distingue de la de los judíos piadosos. Jesús continúa, en efecto: «Si, pues, la Escritura llama dioses a aquellos a quienes se dirigió la palabra de Dios, ¿cómo decís vosotros que blasfema Aquel a quien el Padre santificó y envió, porque he dicho: Hijo de Dios soy?» (9, 35). Así distingue su propia comunión con Dios de la ordinaria de los piadosos, por el hecho de que *Él*, y sólo *Él*, ha sido santificado y enviado al mundo por el Padre.

A diferencia, pues, de los sinópticos, completándolos, Juan atestigua que Jesús se llamó ante sus enemigos no sólo hijo del hombre, sino también hijo de Dios, y en esa denominación tomó tonos que hicieron aguzar el oído a sus contrarios y despertaron en ellos la sospecha de que refería a sí mismo el concepto de Hijo de Dios en sentido más alto y especial. Así, sólo por Juan, comprendemos totalmente lo que en propiedad quiso decir Caifás con su pregunta a Jesús: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios bendecido?» Caifás había oído, evidentemente, hablar de las insinuaciones de Jesús, de que nos da cuenta San Juan. Por el comentario que añadió a su respuesta afirmativa a Caifás: «Desde ahora veréis al hijo del hombre que viene sobre las nubes del cielo», Jesús confirmó la sospecha del sumo sacerdote y se atrajo sobre sí la sentencia de muerte. Hagamos aquí, sin embargo, una observación. Así como Jesús empleaba, evidentemente, la expresión «hijo del hombre» para revelar su misterio celeste sólo a los hombres puros y sencillos y velarlo a los demás, así la expresión Hijo de Dios — aparte de usarla raras veces — tiene también algo de oscilante o de luz tornasolada. Se percibe claramente que Jesús quiere evitar, sin motivo apremiante, entregar su secreto a sus enemigos. Sólo en presencia de la muerte, sólo ante el tribunal de Caifás, habla sin rodeos. Aquí no tenía ya sentido la ocultación. Había llegado su hora. Era el momento de dar testimonio de la verdad.

La conciencia de Hijo en Jesús. Mas lo que Jesús ocultaba ante sus malévolos adversarios, lo estaba ya revelando en el círculo íntimo de sus discípulos y lo revelaba clara y patentemente al denominarse a sí mismo «el hijo». Con esta confesión de Jesús de ser Él «el hijo», el único, propio y muy amado Hijo del Padre, hemos llegado a la más alta y madura manifestación personal de Jesús. El designarse a sí mismo Jesús como «el hijo», representa el punto culminante de su conciencia mesiánica, la última y más santa palabra que Él tenía que decirnos.

Esa palabra la dijo Jesús en un momento en que sus discípulos estaban ya maduros para comprenderle. Y la pronunció en momento de la más profunda emoción. Los setenta y dos discípulos enviados de misión estaban ya de vuelta y le anunciaban jubilosos: «Hasta los espíritus malignos se nos sometían en tu nombre». Y Jesús dijo: «Yo veía a Satanás que bajaba del cielo como un rayo... Sin embargo, no os alegréis de que los espíritus malignos se os sometan. Alegraos más bien de que vuestros nombres están escritos en el reino de los cielos». En aquel momento sintió júbilo en el Espíritu Santo y dijo: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeñuelos. Así, oh Padre, porque éste ha sido el beneplácito delante de ti. Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce de verdad al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce de verdad al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quisiere revelar. Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cargados y yo os aliviaré» (Mt 11, 25 y 28; Lc 10, 21-22).

Este *logion* es una palabra auténtica del Señor. Se halla en Mateo y Lucas, es decir, en el fondo de sentencias del Señor que Mateo y Lucas tienen de común, en la llamada «fuente de los discursos», altamente estimada por toda la crítica. Sus reminiscencias de ciertos giros del Antiguo Testamento, particularmente de la literatura gnómica, lo mismo que de Pablo y Juan, no prueban en manera alguna que este *logion* no pertenezca originalmente a Jesús, sino al Antiguo Testamento o a Pablo y Juan, que sea, por ende, un cuerpo extraño en el evangelio de Jesús. ¿Por qué ha de ser «sospechoso» que Jesús cite y emplee aquí giros del Antiguo Testamento? Justamente es característico de su peculiar manera de pensar y hablar moverse principalmente en las ideas e imágenes del Antiguo Testamento, no sólo en sus

comparaciones, sino hasta en giros especiales de lengua. Sus mismas bienaventuranzas están tomadas en amplia medida del Antiguo Testamento. Jesús vive y se mueve en el Antiguo Testamento. Y si Pablo y Juan emplean giros semejantes, ello no prueba en manera alguna que nuestro *logion* proceda del taller de estos apóstoles. Su consonancia demuestra más bien, al revés, que tanto Pablo como Juan se movían en el círculo de ideas de su maestro y conocían perfectamente y reproducían con fidelidad los puntos sustanciales de su predicación. Por lo demás, nuestro *logion*, a despecho de toda la semejanza de fondo, se distingue precisamente de Pablo de manera característica. El hecho, por ejemplo, de oponer Padre e Hijo es impaulino. Impaulino es también que en este encuentro de Padre e Hijo no se tenga en cuenta al Espíritu Santo, que establece la comunidad de Padre e Hijo.

Y si Juan, en un tenor verbal semejante, repite casi los mismos pensamientos, con ello sólo atestigua que él ha seguido y descrito con más diligencia que los sinópticos la discreta y delicada vida interior de Jesús. No es exacto, en sentido riguroso, que se halle en este *logion* una «forma métrica artificiosa», como quiere Norden. El *logion* no es un poema. Que Jesús se exprese aquí, en el momento de una fuerte experiencia íntima, en lengua más elevada, no puede tener nada de sorprendente, tanto menos cuanto ese estilo elevado no es raro en Jesús en otras ocasiones. Basta recordar la conclusión del sermón de la Montaña (Mt 7, 24 ss), las bienaventuranzas (Mt 5, 3 ss), el paralelo que Él mismo traza entre sí y Juan Bautista (Mt 11, 16, ss). Que el *logion*, por otra parte, pertenezca «a un fondo típico fijo de discurso religioso», como el mismo Norden trata de hacernos ver, es hipótesis inconsistente, siquiera por razón de que ni Norden ha logrado demostrar ese fondo típico fijo, es decir, hallar en la literatura gnómica coetánea un esquema constante, según el cual el Padre y el Hijo tengan, uno de otro, conocimiento adecuado. Lo único exacto en la exposición de Norden es que la fe en un conocimiento de Dios por medio de una revelación estaba también generalizada en el mundo helenístico y que esta fe, en contraste con la mentalidad griega que no busca el conocimiento por revelación, sino por razón, puede ser tenida por una particularidad de la religiosidad oriental. Lo único, por tanto, que en el *logion* puede ser considerado como tipo fijo, es la necesidad de

la revelación para el conocimiento de Dios y que el conocimiento, por ende, del Padre y del Hijo no tiene lugar por camino racional, sino que viene del mismo Padre. La manera peculiar, concreta y viva como el Hijo recibe y trasmite su revelación del Padre, y el riguroso marco histórico en que el *logion* está encuadrado, le quitan todo carácter incoloro y abstracto, propio de la literatura gnómica helenística. Es una revelación íntima y personal de Cristo que brota inmediatamente de una situación histórica de contornos precisos.

Así pues, en este *logion* tenemos ante nosotros una palabra auténtica y original del Señor. ¿Cuál es su sentido? Son tres grandes glorias que el Padre puso en el Hijo. La primera: «Todo me ha sido entregado por mi Padre» — *todo*, todo honor y grandeza, todo poder y fuerza —. No hay absolutamente nada que tuviera el Padre y no le perteneciera también a Él. Es una palabra que abraza infinitudes. El evangelista San Juan la completa por varias otras sentencias semejantes del Señor: «Todo lo que el Padre tiene es mío» (16, 15). «Todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío» (17, 10). «Como el Padre resucita a los muertos y vivifica, así también el Hijo vivifica a los que quiere. El Padre no juzga a nadie, sino que todo el juicio se lo ha dado al Hijo, a fin de que todos honren al Hijo como honran al Padre» (5, 21 s).

La segunda gloria está aún más honda, y es fuente de la primera: «Nadie conoce al Hijo, sino el Padre; y nadie conoce al Padre, sino el Hijo». «Conocer», en lengua semítica, significa relación de la más íntima familiaridad vital. La idea se toca con la de «engendrar». El sentido, pues, de nuestro pasaje es que nadie tiene tan íntima familiaridad vital con el Hijo como el Padre. Ambos son una vida única. El sentido del pasaje se toca de la manera más estrecha con lo que Cristo dice en San Juan: «Yo y el Padre somos una sola cosa». Con esta palabra separa Jesús de la manera más clara su relación con el Padre, de la que tienen con Él los demás piadosos. Su comunidad de vida con el Padre es de especie única, señera y exclusiva. Ninguna criatura tiene parte en ella. Es una relación única, necesaria, esencial y eterna, que sobrepasa o trasciende toda relación creada, por la que Dios es el Padre de Jesucristo y Jesucristo es el Hijo del Padre. El *logion* nos instruye, pues, por vez primera y de modo inequívoco sobre las relaciones divinas *ad intra* entre el Padre y el Hijo. Su existencia radica en su mutuo intercambio de vida y amor.

Adolph von Harnack se negaba a reconocer en el *logion* una afirmación tan amplia sobre el ser intradivino de Jesús. Aquí no se trataría de una relación necesaria, esencial y eterna, sino de relación condicionada por el tiempo y el espacio, que sólo paulatinamente se establece; no, por ende, de una relación esencial, sino de relación funcional. En apoyo de este modo de ver, Harnack se refiere a una variante de nuestro texto, aceptada por Justino, Marción e Ireneo, según la cual primitivamente habría dicho: «Y nadie conoció al Padre, sino el Hijo; ni nadie conoció al Hijo, sino el Padre y aquel a quien el Hijo se lo revela». El perfecto (más exactamente, el aoristo) aquí empleado indica, según Harnack, indiscutiblemente, un conocimiento que sólo en el tiempo se ha adquirido y que, por tanto, no existe desde la eternidad. Sólo por el hecho de que Jesús en progresiva experiencia íntima ha ido reconociendo a Dios por Padre suyo, ha venido a ser, Él mismo, Hijo del Padre. La filiación es, pues, el fruto, no el principio del mutuo conocimiento. Jesús conoce al Padre, no porque sea su Hijo, sino que es su Hijo porque Él, y sólo Él, conoce al Padre. No se trata, pues, de una relación primigenia esencial entre Padre e Hijo, sino de una relación filial históricamente establecida por el progresivo conocimiento de Dios por parte de Jesús. De ahí que, en opinión de Harnack, los dos miembros del *logion* habrían sufrido una transposición en la variante, en cuanto se colocó en primer lugar no el conocimiento del Hijo por el Padre, sino el del Padre por el Hijo. Con lo que se confirmaría también la explicación de que fue la acción libre del Hijo la que logró el especial conocimiento de Padre e Hijo.

La interpretación de Harnack ha de rechazarse, ante todo, por razón de que es imposible que la variante en que se apoya sea original o primitiva. El *logion* termina por la adición. «Y a quien el Hijo se lo quisiere revelar». Esta adición ha de propagar entre los hombres justamente la revelación del Hijo. Luego, antes ha de hablarse de esta revelación del Hijo si no se quiere que la adición: «Y a quien el Hijo se lo revelare» quede colgando en el aire sin contexto. Si observamos, por lo demás, el tenor verbal del *logion*, vemos que el acento recae sobre «nadie» (*nadie conoce al Padre*, etc.). Es absolutamente imposible que nadie, que ningún otro pueda conocer al Padre sino el Hijo. A esta especialidad del conocimiento del Padre por parte del Hijo corresponde la especialidad del conocimiento del Hijo por parte del Padre (*nadie*

conoce al Hijo, sino el Padre). Como este conocimiento es único, inmediato y específico, así también el conocimiento del Padre por parte del Hijo ha de entenderse como un conocimiento único e inmediato. Este conocimiento se explica porque Jesús es el Hijo. No es el Hijo porque conoce al Padre de manera especial, sino que conoce al Padre en ese especial sentido, porque es el Hijo. El fundamento, por tanto, de su conocimiento es aquella relación eterna, esencial y física que existe entre Dios como Padre y Jesús como Hijo. Por eso, sólo el presente del acto de conocer corresponde al contexto. El mutuo conocimiento entre el Padre y el Hijo no llegó a claridad en un momento cualquiera de la vida de Jesús, sino que existe desde siempre por razón de que el Padre es Padre y el Hijo es Hijo.

El sentido del texto canónico gana todavía claridad si insertamos el pasaje discutido en el marco de la mística contemporánea. Según ésta, no existe para el hombre conocimiento perfecto de Dios. El hombre no puede conocer adecuadamente a Dios. Lo único que le conviene es ser conocido de Dios (cf. 1 Cor 8, 1 ss; Gal 4, 9). Muy distinto es el caso, recalca aquí Jesús, de su relación con Dios. Él, y sólo Él, tiene, respecto al Padre, el mismo perfecto conocimiento que tiene el Padre respecto a Él. Y este conocimiento perfecto le conviene, porque Él, y sólo Él, es el Hijo. Y, por modo semejante, la realidad del Hijo no es menos misteriosa para el ojo humano que la realidad misma del Padre. Tan misteriosa, que sólo uno la conoce: el Padre; y por eso, por ser el Padre.

Lo que aquí revela Jesús con sublime sencillez, coincide con aquellas confesiones sobre sí mismo de que nos da cuenta San Juan: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (14, 10 s). «Felipe, el que me ve a mí, ve al Padre» (14, 9). «Yo conozco a mis ovejas, y soy conocido por ellas como el Padre me conoce a mí y yo conozco al Padre» (10, 14).

De esta comunidad de ser entre el Padre y el Hijo se sigue como de suyo la tercera gloria que había en el alma de Jesús: «Nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y *aquel a quien el Hijo se lo revelare*». Así pues, sólo el Hijo nos revela al Padre. Éste es el más profundo sentido de su misión y de su mensaje y del cristianismo entero: Por el Hijo al Padre. También en este contexto recuerda Juan dichos del Señor que lo completan. A la pregunta de Tomás en la última cena: «Señor, ¿cómo podemos

saber el camino?», Jesús contesta: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por mí» (14, 6).

Consta, pues, contra todo reparo crítico, que en el *logion* de la «fuente de las sentencias» tenemos a la vista la más alta, la más pura revelación personal de Jesús. Fue un abrirse de su pecho dentro del círculo más íntimo y en la emoción de una íntima experiencia infinitamente gozosa. Ahora saben sus discípulos que todo le ha sido a Él entregado, que Él solo es el Hijo, que en Él solo está una específica relación de vida y amor con el Padre, y que, por participar Él de todo conocimiento con el Padre, Él solo es la revelación del Padre, el camino hacia el Padre. Justamente esta última palabra del Hijo como camino para el Padre proyecta todo un chorro de luz clarísima sobre la transformación que en la conciencia de Jesús experimentó la idea de Mesías. Jesús acepta la idea judía de Mesías (= Cristo) y la interpreta, en el sentido de los profetas, espiritualmente. Él es el Salvador de las miserias de los hombres, sobre todo de sus pecados. Pero, pasando más allá, la interpreta también en sentido metafísico y la levanta a lo divino. Jesús es justamente el Mesías porque es el Hijo y porque, como Hijo, se convierte en la revelación de la bondad paternal del Padre para los hombres. El misterio de su mesianidad radica en que el Hijo conduce los hombres al Padre. Los conceptos de «Mesías» y de «Hijo» se encuentran, pues, en una síntesis superior, o más bien: El Mesías es asumido en el Hijo. Jesús es Dios Salvador.

Los sinópticos hablan sólo de esta ocasión solemne en que el Señor hizo tal revelación de sí mismo. Pero el evangelista San Juan, que no se propone, como ellos, describir la vida de Jesús en la plaza y ante el gran público, sino darnos al Jesús íntimo, la vida de Jesús en sus más secretos movimientos, en su experiencia psíquica; el evangelista a quien interesa revelar ante los ya creyentes el mundo íntimo de la gloria de Jesús, nos garantiza que éste no se llamó una sola vez, sino repetidas veces, Hijo de Dios, mayormente cuando hablaba en círculos de confianza, como en la conversación nocturna con Nicodemo (3, 17 s) y en la despedida de sus discípulos en la última cena. Sin embargo, los mismos sinópticos nos atestiguan suficientemente que, si no en esta forma solemne que sólo se dio una vez, Jesús se llamó repetidas veces Hijo. Lucas (2, 49) refiere de la infancia de Jesús aquella extraña palabra que dijo a sus padres cuando le buscaban y hallaron en

el templo: «¿No sabíais que yo tengo que estar en las cosas de mi Padre?» La palabra es una salida intencionada frente a la queja, que suena a reprensión, de su madre: «Tu padre y yo te hemos estado buscando con dolor». Jesús quiere decir: «Mi padre es el Padre celestial, aquel a quien pertenece el templo. Yo no soy de José, sino del Padre celestial». Puede afirmarse que la exégesis toda explica las palabras de Jesús en este sentido. La anterior interpretación racionalista de que Jesús sólo quiere aquí decir lo que de suyo se entiende, es decir, que a Él había que hallarle en aquella casa que todos los piadosos habían de tener como casa paterna, apenas si la repite hoy ya nadie. La crítica, sin embargo, se imagina que en esta escena del templo está ya en acción la leyenda cultual de la comunidad. Y, sin embargo, es Lucas justamente quien hace notar cuidadosamente que él ha recogido y ordenado con toda diligencia la tradición de quienes fueron desde el principio testigos de vista. A nadie menos que a él se le puede atribuir una narración de puras leyendas. La misma manera sencilla y plástica y la íntima verdad que respira todo el relato no consienten semejante explicación. La tendencia hubiera trabajado de otro modo. No hubiera subrayado el misterio divino del Niño tan discreta y delicadamente, sino de manera maciza e impresionante. No hay sino comparar el evangelio de la Infancia, de Tomás, con el relato, sencillo y lleno de vida, de Lucas. A la luz de esta narración lucánica, el niño de doce años ha de tener ya clara conciencia de hallarse en una relación especial respecto del Padre celeste; de ser, consiguientemente, hijo suyo en el sentido propio de la palabra. Marcos cuenta, además (13, 32), que, preguntándole a Jesús sus discípulos cuándo sería destruida Jerusalén, les contestó: «Acerca de aquel día o de la hora, nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre.» Jesús habla aquí del Hijo como de algo que les era de muy atrás familiar a los discípulos. Lo que prueba que hubo de designarse a sí mismo repetidas veces ante ellos como el Hijo. Que también se confesara como Hijo ante sus mismos enemigos, por lo menos en forma de parábola, pruébalo la de los viñadores, que traen los tres sinópticos (Mc 12, 6; Lc 20, 13; Mt 21, 37). Aquí Jesús se contrapone a sí mismo, como «el hijo único y querido sobre todo» a los criados, o sea, a los profetas que fueron maltratados por los arrendadores de la viña, es decir, por los judíos. Sus oyentes entendieron muy bien estas alusiones: «Las autoridades

judías quisieron prenderle, pero temían al pueblo, pues habían comprendido que la parábola iba para ellos» (Mc 12, 12; Mt 21, 45). Es cierto que aquí habla Jesús del Hijo sólo en imagen y comparación; pero lo contrapone tan intencionadamente a los profetas-siervos, que una mala inteligencia sobre lo específico de su filiación era imposible. Él es el Hijo; los profetas, a su lado, son sólo los siervos del padre de familias. Dentro de este contexto hay que instalar aquella palabra del bautismo y de la transfiguración que, como antes hemos expuesto, podía, tomada en sí misma, ser entendida en sentido teocrático: la palabra del «Hijo único y amado». A la luz de esta parábola resulta cierto que con esta palabra del cielo se significa una relación filial específica que se levanta por encima de la relación de siervos en que se hallan los profetas. Así, puede admitirse que en aquella grandiosa y santa palabra que Jesús oyó en su bautismo y transfiguración se expresa aquella fundamental experiencia íntima que animó al Señor desde su juventud y que luego irradió de su mensaje como un resplandor celeste. Los ojos, rebosantes de odio, de sus enemigos notaron muy bien ese resplandor. De ahí su sarcástico grito junto a la cruz: «Ha confiado en Dios; que Él le salve, si es que le quiere, puesto que dijo: Hijo soy de Dios» (Mt 27, 43).

En conclusión: En tiempo de Jesús se llamaba también al Mesías Hijo de Dios. Jesús acepta esta ecuación en su tenor formal. La acepta siempre que es corriente en el círculo de sus oyentes; pero le da un sentido nuevo y más profundo y le hace sufrir una inflexión metafísica. Con ello corrige con toda intención el ideal mesiánico de los judíos que sólo veían en el Cristo a un nacido de la tierra, siquiera particularmente agraciado y privilegiado de Dios, como había dado mayor profundidad al concepto de hijo del hombre al unir con él la idea del siervo de Yahvé. En su discusión con los fariseos acerca de la persona del Mesías, que traen igualmente todos los sinópticos (Mt 22, 41 ss; Mc 12, 35 ss; Lc 20, 41 ss), vemos a Jesús inmediatamente ocupado en esa corrección. «Y tomando Jesús la palabra, dijo, enseñando en el templo: ¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es hijo de David? David mismo dijo en el Espíritu Santo: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies». David mismo le llama Señor. ¿Cómo, pues, es su hijo? Aquí toma Jesús posición, de modo ostentoso, frente al ideal mesiánico de los fariseos. Su razonamiento es el siguiente:

Si David mira a su vástago con religiosa veneración y le llama su Señor, es decir, alguien que le es superior en toda la línea del ser, ello quiere decir que este vástago mesiánico no puede ser su descendiente humano, que sólo a David mismo deba el origen y la existencia. El Mesías ha de ser antes bien un ser que está más alto que su antepasado David, un ser sobrehumano, un ser del cielo. Con seguridad y precisión, la idea mesiánica de Jesús se separa aquí del concepto tradicional del Mesías. Jesús está convencido de que el Mesías esperado no pertenece a la categoría de lo puramente humano. No puede ser un mero Davídida.

«Hijo del hombre» e «Hijo». Repetimos: Fue obra original de Jesús, obra de su conciencia divina, haberse llamado Hijo de Dios en sentido metafísico. También el odio de sus enemigos supo este modo de entender Jesús su filiación divina. Y porque lo supieron le crucificaron.

Pero podemos preguntar todavía: ¿Cómo se compadece esta afirmación de «hijo» con el concepto de transición «hijo del hombre»? Ambas ideas —respondemos— se hallan en la más estrecha relación. Una está ordenada a la otra. Si «hijo del hombre» significa la manera celeste de existir en general, el hecho de que su verdadera patria está a la derecha del antiguo de días, la expresión «hijo» quiere decir más inmediatamente la relación en que el ser celeste de Jesús se halla respecto del antiguo de días. Es la relación de hijo a padre. Para la muchedumbre, bastaba la indicación del origen celeste de Jesús; bastaba, por tanto, la palabra «hijo del hombre». Bastaba que la mirada de los discípulos estuviera constantemente dirigida a este misterio celeste de Jesús. De qué particular especie fuera ese misterio, lo sabrían los discípulos en el momento en que estuvieran maduros para ello. Sólo cuando la predicación estuvo adelantada, cuando los espíritus habían empezado a separarse de Él y se habían formado grupos hostiles e incrédulos, la consideración misma a su misterio le exigía a Jesús una declaración explícita sobre él Una vez que el mundo se había dado cuenta de lo profundo de sus pretensiones, no hubiera tenido sentido continuar ocultándolas. Aunque, a la verdad, el esclarecimiento decisivo sólo lo alcanzaron los discípulos mismos después de la resurrección.

La conciencia de Hijo, como motivo fundamental en la vida de Jesús.

Ahora bien, no porque Jesús expresara raras veces y sólo en la intimidad y confianza su conciencia personal de ser el Hijo, hay que pensar que sólo brillara ésta acá y acullá de su vida. No. Esta conciencia era más bien su íntimo motivo fundamental y tenía tal importancia, que sólo por ella adquiere su pleno sentido la vida entera de Jesús y, señaladamente, las restantes manifestaciones acerca de sí mismo. Sólo a la luz de esta conciencia de Hijo se torna translúcida y clara la personalidad de Jesús y desaparece todo lo enigmático. Es la verdadera solución del misterio de Jesús. Ya anteriormente hemos destacado las manifestaciones de grandeza de que nos dan cuenta los sinópticos. Si tales manifestaciones las hubiera hecho un hombre ordinario, serían una locura. Sólo partiendo de la conciencia del Hijo en Jesús se ponen en su verdadero punto y adquieren íntima verdad. Sólo porque Jesús, por su más íntima realidad, está personalmente por encima de todo lo puramente humano, puede poner su persona y su predicación sobre todos los profetas y reyes que le precedieron. Sólo ahora se entiende en qué sentido apareció en Él alguien que es «más que Jonás» y «más que Salomón» (Mt 12, 41 s); en qué sentido, por ende, queda ante Él en la sombra todo el profetismo y realeza de la historia judía. Aun el más grande de los profetas precristianos, Juan Bautista, que vino en la virtud y espíritu de Elías, es más pequeño que el más pequeño de los que, por obra de Jesús, entran en el reino de los cielos (Mt 11, 11 ss; Ioh 3, 38 s). Jesús es más grande que toda la economía de salud y culto del Antiguo Testamento, que culmina en el templo: «Aquí está quien es mayor que el templo» (Mt 12, 6). Por eso el tiempo de su epifanía sobre la tierra es tiempo de bienaventuranza, de felicidad inmerecida, para todos aquellos que la puedan vivir: «Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros estáis viendo. Porque muchos profetas y reyes quisieron verlo y no lo vieron» (Lc 10, 24). Abraham se regocijó porque pudo ver el día de Jesús (Ioh 8, 56). El motivo por que el tiempo del advenimiento de Jesús es tiempo de bienaventuranza y júbilo es que en Jesús se ha abierto un manantial de nueva vida. Es cierto que este pensamiento sólo en el cuarto Evangelio destaca con particular claridad; allí se llama el Señor a sí mismo pan de vida, agua de salud, luz del mundo, viña divina, resurrección y vida. Pero también por los evangelios sinópticos sabemos que con Jesús se ha iniciado una nueva época

de jubilosa unión con Dios. En este contexto hay que poner el *logion* sobre el esposo mesiánico: «¿Acaso pueden ayunar los hijos de la sala nupcial, mientras el esposo está con ellos?» (Mc 2, 18; Mt 22, 2). Este *logion* ha surgido del mismo ámbito de ideas de que proceden las parábolas del banquete de bodas, en las que Jesús aparece como el esposo por quien el Padre celestial celebra un banquete de bodas. La relación de Jesús con los suyos es la misma en que, según el Antiguo Testamento, se halla Yahvé respecto de su pueblo. Jesús es el esposo de la nueva comunidad creyente, y, por serlo, razón y alegría de su vida. Indudablemente, en el fondo de este y otros *logia* semejantes late una pretensión divina. En otro caso serían absurdos y hasta blasfemos.

Muy cerca de esos *logia* se hallan otras manifestaciones del Señor, según las cuales la posición que ante Él se adopte es decisiva no sólo para Israel, sino para el mundo entero. Jesús es la piedra angular sobre la que se estrellan los constructores que la rechazaron (Mt 21, 42). Él es el padre de familias que cierra las puertas a quienes no le quieren conocer (Lc 13, 25). Por eso, ¡ay de la infortunada ciudad de Jerusalén, por no haber conocido la hora de su visita! (Mt 23, 37). Una conciencia puramente teocrático-mesiánica no basta para explicar lo absoluto de esta pretensión y la extraordinaria energía con que Jesús exige ser confesado por los hombres. Esta confesión es de necesidad absoluta para la salvación, tan necesaria como la adhesión misma a Dios. De ahí que el seguimiento que Jesús exige lleva sello totalmente religioso. La comunión con Jesús se realiza en los actos de fe y caridad: «Bienaventurado el que no tropezare en mí» (Mt 11, 6). «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque ni la carne ni la sangre te lo han revelado, sino mi Padre que está en el cielo» (Mt 16, 17). Esta fe no es sólo don de Dios, sino tarea humana, un deber a vida o muerte: «Al que me confesare delante de los hombres, yo lo confesaré delante de mi Padre que está en los cielos. Y al que me negare delante de los hombres, yo lo negaré delante de mi Padre que está en los cielos» (Mt 10, 32; cf. Mc 88, 38). La fe, pues, que Jesús exige, es una fe religiosa, una fe de salvación. Y esta fe se completa en la caridad. La misma ilimitación de entrega que exige para el Padre celestial, la pide también para su propia persona. Hay que amarle a Él «más que al padre, a la madre, a la mujer, a los hijos, hermanos y hermanas»; más, incluso, que la propia vida. Con esta exigencia entra

Jesús inmediatamente en la parte de Dios; más aún, se pone en lugar de Dios. Él exige de los hombres lo más difícil y lo más delicado, algo que ningún hombre puro, sino Yahvé solo, puede exigir de ellos. A la luz de esta exigencia se ve claro que aquí nos encontramos ante una pretensión divina; la meramente teocrático-mesiánica no bastaría. Ese carácter divino resplandece también en otras ocasiones en la vida de Jesús. Es la verdadera tónica de sus acciones y palabras. Sus milagros no son como los milagros de todos los días de los rabinos o de los encantadores helenísticos. Jamás son un fin en sí mismos. No están puestos al servicio de la curiosidad, del lucro, o de la propia glorificación. Los milagros de Jesús se destinan sólo al establecimiento del reino de Dios y destrucción del de Satanás. De ahí que sólo se cumplen donde se percibe voluntad de salud, donde el hombre se abre sin reservas a la virtud numinosa que sale de Jesús. Los milagros de Jesús son la expresión y confirmación de la vida divina que a Él informa. Por eso tampoco se realizan, como los de los profetas, invocando el nombre de Dios. Jesús los hace sólo en su propio nombre. No hay en ellos potencia, sino omnipotencia.

Tan divina como sus milagros es su enseñanza. Ya en su mera forma externa se levanta por encima de todo método de enseñanza humana: «Enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas y fariseos» (Mc 1, 22). Y en cuanto a su fondo, la doctrina de Jesús es el mensaje del reino de los cielos, de la encarnación de lo más puro, lo más limpio, lo más valeroso, lo más íntimo, lo más bondadoso que pasara jamás por pecho humano. De la soberanía de Dios, santo y justo, hablaron también los profetas. Del amor a los hombres hablaron también Moisés y Buda. Del amor a los enemigos, algo supieron incluso algunas escuelas filosóficas paganas. Y, sin embargo, antes de Jesús, nunca ni en ninguna parte se había hecho visible y poderosamente carne el ideal ético-religioso, como ha sucedido por obra de Jesús. Su sermón de la Montaña es y será siempre lo más alto, lo más puro y perfecto que haya jamás salido de boca humana. La humanidad no se saldrá jamás de ese ideal ni logrará sobrepasarlo.

Y lo que Jesús enseñaba, lo vivía, lo sufría y lo moría. Lo sobrehumano y divino que distingue su *ethos*, marca también su actitud, su vida y su muerte. Sólo Él puede ponerse a sí mismo por modelo: «Aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón» (Mt 11, 29). En boca de un puro hombre, esta palabra sería

insoportable. Sólo en Jesús no nos hiere, porque brota de lo hondo de su ser, de la más limpia realidad, de una realidad que no puede ser juzgada a la manera humana.

Es la misma realidad que se expresa también en su vida de oración. No hay duda de que sus oraciones están inspiradas por la más profunda reverencia a su Padre; pero están a par penetradas de una inaudita familiaridad e intimidad — tan familiar, tan íntimamente, como sólo un hijo puede clamar a su padre —. Es significativo que Jesús no admite a nadie dentro de esta comunidad de oración con su Padre. Jamás se coloca Él en su oración en el mismo plano que los otros hombres. No dice, al exhortarnos: «Vamos a orar», sino: «Así habéis de orar vosotros». Tampoco ora Él: «Padre nuestro», sino: «Vuestro Padre», «Mi Padre». Es una oración que brota de una conciencia de hijo absolutamente especial. A esto se añade, como segunda característica, lo peculiar de su piedad: Su oración se desborda en júbilo, gozo y acción de gracias. Si algo pide, es siempre en favor de los demás. Jamás aflora a sus labios un grito de dolor o penitencia, un *miserere mei Deus*. Es como una fragancia de su propia vida santa. Él pasó haciendo bien a todos, a los pobres y miserables, a los pecadores, a los enfermos, a los niños. Pablo no acierta a caracterizar su vida de otro modo que llamándola «revelación de la bondad y amor de Dios nuestro salvador» (Tit 3, 4). Se le quiebran las medidas humanas cuando quiere juzgar la vida terrena de Jesús. Aquí, para decir toda la verdad, tiene que remontarse a Dios mismo. La vida de Jesús no es la bondad y amor de un hombre, sino la de Dios mismo. Jesús es también, por consiguiente, el único hombre que, con serena conciencia, puede preguntar a sus enemigos: «¿Quién de vosotros me puede echar en cara un pecado?» Él no oró: «Padre, perdóname», sino: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen».

En ningún momento tampoco de la vida de Jesús puede descubrise el más leve rastro de una falta moral, de una inmadurez, ni siquiera de un desenvolvimiento espiritual. Jesús es siempre el mismo, íntimamente acabado, maduro, bondadoso, veraz, fuerte, lo mismo a sus doce años en el templo, que a los treinta y tres en presencia de Herodes. Donde quiera que contemplemos su figura, ora bendiga a los niños que le son presentados, ora converse con la mujer samaritana junto al pozo de Jacob, ya lave los pies a sus discípulos o consuele a María de Magdala, lo mismo

cuando clama en el huerto de los Olivos: «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz», que cuando le dice a Pilatos en su cara: «Sí, yo soy rey»; siempre es Jesús como nosotros quisiéramos ser en nuestras mejores horas: natural y sencillo y, a par, varonil y arrogante, flexible y elocuente, lleno de austera seriedad y, al mismo tiempo, infantilmente tierno y delicado, fuerte e intrépido de voluntad, y también infinitamente abnegado y bondadoso —siempre como el momento lo demanda—. Su *ethos* recorre todas las escalas de una actitud espiritual y en cada escala es perfecto, grande y maduro, íntimo y libre, siempre Él mismo. Jamás se ha encontrado un hombre de este temple. Ahora bien, o este hombre es una pura invención literaria, y en este caso el arte literario de pobres pescadores sería un milagro inaudito y tan incomprensible como su invención, o no es un puro hombre. No. Es más bien un hombre en que se espeja esencialmente la santidad de Dios. Es Dios-hombre.

Tal como se presenta ante nosotros el Jesús de los evangelios sinópticos, no nos queda otra elección que ésa. O Jesús no ha existido jamás —y entonces nos hallaríamos ante el más grande milagro literario—, o existió como Dios-hombre, pues un puro hombre no pudo existir así. Lo divino no puede separarse de su ser y de su vida. Sólo lo divino nos hace inteligible esta figura, pues ello le da su íntima verdad. No es, efectivamente, algo que externamente se le haya sobrepuesto, sino que penetra antes bien su ser entero, su hablar y su callar, sus lágrimas y su predicación, sus milagros no menos que su muerte. Si se dice que no puede quitarse el milagro de la vida de Jesús sin deshacer esa vida misma, con mucha más razón hay que decir que no puede quitarse de esta vida la conciencia personal divina sin disolverla en una ficción vacía. Si ha habido un hombre que realmente haya sentido y obrado como los evangelios sinópticos lo describen, sólo ha podido ser un hombre en que Dios mismo se ha manifestado personalmente, un hombre ligado con Dios en las profundidades de su conciencia. Buscar un mero hombre detrás de esa imagen milagrosa sería contra toda analogía de la historia y contra toda psicología inteligente.

La confirmación de la fe en Cristo, de los discípulos, por la resurrección.

Pero, por muy cierto que sea que la vida y las obras todas del Señor reflejan su carácter divino, no lo es menos, por otra parte, que sólo poco a poco, sólo en lento proceso, y no sin resistencia interior, aceptaron los discípulos estas impresiones de lo divino. Eran, en efecto, hijos de su pueblo y desde niños se habían educado en la creencia de que Yahvé no tiene mujer ni hijo. Sólo de vez en cuando, sólo en momentos de particular emoción, como en Cesarea de Filipo, penetran a través de la envoltura humana de Jesús en su misterio divino. En general, vuelven continuamente a hundirse en sus ideas judaicas tradicionales, sobre todo cuando vieron que Jesús caía en manos de sus enemigos y, por fin, sucumbía a la muerte. Eran demasiado fuertes las impresiones de lo humano que salían de Jesús, y obraba sobre ellos con demasiado poder su herencia judaica, es decir, su convicción de que el Mesías no podía ser propiamente hijo de Dios, sino sólo siervo suyo. De ahí que el evangelista designe su actitud interna diciendo que «su corazón estaba obcecado». De ordinario, lo más alto a que la sabia y amorosa dirección de Jesús podía levantarlos era a que en su humanidad descubrieran la fuerza o poder de Dios, se dieran cuenta de su particular relación con Dios y de su elección divina y todo eso lo expresaran en la forma más alta que a su disposición tenían, llamando a Jesús profeta, siervo de Dios, Cristo o Mesías: «Fue un profeta, poderoso en obras y palabras, delante de Dios y de todo el pueblo... y nosotros esperábamos que Él iba a redimir a Israel» (Lc 24, 19). Con estas sencillas palabras definieron los discípulos mismos de Emaús la suma de lo que Jesús había venido a ser para ellos.

Lo que arrancó a los discípulos de esta oscuridad, inseguridad y vaguedad de su actitud ante Jesús, lo que los levantó, como de un potente estirón, a la altura de una fe en la divinidad de Cristo capaz de remover las montañas, fue el acontecimiento de la resurrección. Aquí sólo hablamos de la enorme importancia que la experiencia íntima de la resurrección tuvo para la nueva fe de los discípulos. Los primeros apóstoles y, sobre todo, Pedro, no se cansan luego de recalcar que fue propiamente la resurrección de Jesús la que fundó definitivamente su fe en «el Señor», en el Cristo glorificado, en el que se sienta a la diestra de Dios y desde allí envía al Espíritu Santo, y en cuyo nombre han de salvarse todos los hombres. El grito de «¡Señor, Señor!» es la

primera respuesta de su nueva fe al mensaje de Pascua. «El Señor ha resucitado verdaderamente y se ha aparecido a Pedro», gritan los once a los dos discípulos que volvieron de Emaús (Lc 24, 34). «Es el Señor», exclamó Juan, cuando columbró al Resucitado junto a la orilla del mar (Lc 21, 7). «Señor mío y Dios mío», confesó Tomás al contemplar las llagas después de la resurrección (Ioh 20, 28). «Señor, ¿quién eres tú?», preguntó Pablo en el camino de Damasco. Si antes habían estado los ojos de los apóstoles ligados a la apariencia humana y terrena de Jesús, desde ahora los fascina y retiene la elemental impresión de su divinidad. Ahora, cuando saben que el Señor glorificado está en medio de ellos, esa divinidad ocupa el centro de su conciencia, y partiendo de ella comprenden en adelante su humanidad. La íntima experiencia de Pascua trajo, pues, para los discípulos un esclarecimiento definitivo y una decisiva penetración de la imagen que se formaran de Cristo. Las antiguas impresiones de su figura humana fueron asumidas y penetradas por la nueva impresión de su divinidad. Al aparecerse el Señor resucitado durante cuarenta días a sus discípulos (Act 1, 3) y hasta comer y beber con ellos de manera misteriosa y que escapa en absoluto al ámbito de nuestra experiencia (Lc 24, 30 y 43; Ioh 21, 12 s; Act 10, 41), la realidad de Dios se presentó una y otra vez a los ojos de los discípulos en la figura de lo «totalmente otro». Con el poder victorioso de la evidencia inmediata, su pensar y sentir fue dirigido de la tierra y fuerzas terrenas al Cristo celeste. Aquel reino de Dios que llegara antaño en la sencilla figura del hijo del hombre y que de manera modesta y apenas perceptible había echado sus raíces en el suelo de Palestina, se les revelaba en adelante en Jesús glorificado como el reino de Dios en el sentido primero y sublime en que lo viera Daniel, como un reino «que venía del cielo». El mensaje de Jesús, a esta luz supraterrena, perdió para ellos toda referencia a la tierra y todo colorido judaico. Ya no se trataba de discutir con escribas y fariseos. Ya no se trataba de una justicia mejor, ni de la testificación del hijo del hombre, de la guarda del sábado, de Moisés y de la ley. Ahora se trata de la resurrección y de la vida eterna, de la venida del Espíritu Santo, del perdón de los pecados, del bautismo, de la verdad y de la gracia. La mirada de los discípulos no queda ya fija en Israel, en su templo, en sus sacrificios, en sus sumos sacerdotes y doctores de la ley. Bosquéjase, más bien, claramente el nuevo rebaño mesiánico que

Pedro había de apacentar en lugar del Mesías-Pastor, la comunidad de Dios, la Iglesia que abrazará todos los pueblos. Así, por la resurrección de Jesús, todo el mundo de ideas de los discípulos, su horizonte espiritual y hasta el esquema de sus conceptos religiosos pasó a ser otro. Del Jesús terreno, de su abatimiento y humildad, su pensamiento y su sentir se dirige al Cristo celeste y a su gloria. Ideas y tareas absolutamente nuevas se abren ante ellos y, en el bramido del viento de Pentecostés, esas ideas y tareas se convierten para ellos en forzosa exigencia, en mandato apremiante. Sólo ahora entienden lo que antes les dijera Jesús: «Aún tengo muchas otras cosas que deciros, pero no podéis llevarlas ahora» (Ioh 16, 12). En adelante, en el bramido huracanado del Espíritu Santo, ya no se sienten como meros receptores agradecidos, sino como creadores originales que van a arriesgarse con toda su persona, con toda su iniciativa, por las nuevas experiencias, ideas y esperanzas. Se les ha impuesto una «carga» — como dirá más tarde Pablo —, una carga, una indecible responsabilidad ante Dios y ante los hombres. Pero los discípulos saben también que su vocación es una gracia inefable. Lo que fueron los profetas para la antigua Alianza, ellos lo van a ser para la nueva: los portadores del nuevo espíritu de Cristo, los predicadores auténticos de su mensaje que ha de remover cielo y tierra, «los testigos, de antemano predestinados», de Jesucristo. De esta nueva fe salieron los evangelios escritos por Mateo y Marcos, Lucas y Juan. De ella, las cartas que escriben los apóstoles. La resurrección del Señor fundó y selló definitivamente la nueva fe, la fe de que Jesús es el Hijo de Dios, el Cristo Dios.

Hemos puesto de relieve, partiendo de las fuentes, la conciencia personal de Jesús. Es la verdadera base de toda cristología. Sólo Jesús podía saber lo que en Él vivía y obraba. Sólo Él podía dar testimonio de su misterio divino. Se comprende que los discípulos se esforzaran, cada uno según su carácter, en penetrar la riqueza de esta conciencia y describirla con los medios e ideas de su época. Los que sobre todo se impusieron la tarea de explicar y sacar más y más a la luz la imagen de Cristo fueron San Pablo y San Juan. La cristología de San Pablo, sus explicaciones sobre el misterio del Señor son unos decenios más antiguas que las de San Juan. Por eso vamos a tratar primero de la cristología paulina, siquiera limitándonos a lo que tiene de intento de interpretar la conciencia personal de Jesús.

10. Interpretación paulina de la conciencia personal de Cristo

La cristofanía de Damasco. El fundamento de la fe de Pablo en Cristo es su experiencia de Cristo a las puertas de Damasco. Como él mismo atestigua, Dios fulgió entonces en su corazón y encendio en él el conocimiento de que en Cristo brilla «el resplandor de Dios» (2 Cor 4, 6) y Cristo es «imagen de Dios» (Col 1, 15; 2 Cor 4, 4). Éste es el verdadero fondo de su experiencia de Cristo: «En la persona de Cristo Jesús brilla la gloria de Dios» (2 Cor 4, 6). Esto, como él declara expresamente (Gal 1, 12), no lo recibió ni aprendió de ningún hombre, sino δι᾽ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (por revelación de Jesucristo). El Ἰησοῦ Χριστοῦ es aquí genitivo subjetivo, como si dijera: «Yo he conocido a Cristo porque Él mismo se me ha revelado, no por obra de los hombres». La cristofanía a las puertas de Damasco es, consiguientemente, para Pablo, la verdadera fuente de su conocimiento de Cristo, un conocimiento del Cristo κατὰ πνεῦμα. Lo cual no ha de entenderse en el sentido de que Pablo no haya tenido noticia de Cristo sino por esta aparición de Damasco. Los pormenores históricos acerca del Jesús κατὰ σάρκα los supo por otro camino. Por los *Hechos de los Apóstoles* sabemos (22, 3) que fue educado en Jerusalén como discípulo de los fariseos, y tomó parte en la lapidación de Esteban (7, 58; 8, 3; 9, 1). Ya tempranamente, por tanto, debió de tener noticia del cristianismo. Entonces tuvo también, sin duda, ocasión de ver y oir personalmente a Cristo, pues se hallaba en Jerusalén por el mismo tiempo en que Jesús enseñó, compareció y fue crucificado. Que Pablo aprovechara, efectivamente, esta ocasión de conocer a Jesucristo, parece darlo a entender él mismo en 2 Cor 5, 16: «Aun cuando conocimos a Cristo según la carne (κατὰ σάρκα), mas ahora ya no lo conocemos así». Por el contexto, el plural «conocimos» hay que tomarlo por *pluralis*

maiestaticus. Según eso, es absolutamente posible que Pablo conociera personalmente al Jesús histórico. Pero su ojo, inyectado de chauvinismo judío, no vio entonces en Él más que lo externo, lo puramente humano de su apariencia y desconoció su íntimo carácter divino. No está excluida tampoco la posibilidad de que Pablo, el fanático discípulo de Gamaliel, estuviera también presente en la crucifixión y gritara con la turba *crucifige*. Así se explicaría que él podía, como ningún otro apóstol, «pintar tan al vivo ante los ojos» el amor y el dolor de Cristo crucificado, como él mismo se expresa en la carta a los gálatas (3, 1). Pablo podía, pues, protestar: «También nosotros hemos conocido a Cristo»; pero tenía toda la razón en añadir: Sólo le conocimos «según la carne», es decir, por de fuera, en su figura histórica. Luego, cuando persiguió a los cristianos «hasta la muerte» (Act 22, 4), pudo ahondar en sus conocimientos históricos sobre Cristo. Es incomprensible, psicológicamente, que no examinara entonces a fondo sobre su fe en Cristo a los cristianos que él «perseguía y encarcelaba» (Act 22, 4). «Es absolutamente imposible imaginar que un hombre como Pablo persiga con encarnecimiento a los cristianos y alcance considerables éxitos en su empeño, sin saber o sin querer saber de esa fe otra cosa fuera del desnudo hecho de que aquellas gentes tenían a un Jesús crucificado por el venidero Mesías» (Vischer).

Las impresiones que aquí recibiera Pablo se fundieron, aun sin él darse cuenta, con la profunda impresión que contra su voluntad había recibido de Cristo mismo. Él se revolvía contra estas nuevas impresiones con toda la furia de su ideal mesiánico tradicional, que sólo sabía de un Mesías glorioso, y no de un Cristo crucificado. Mas cuando Cristo se le apareció ante Damasco, ya no le fue posible «dar coces contra el aguijón» (Act 9, 5; 22, 8). Ya no pudo revolverse por más tiempo contra Él. Lo que hasta ahora había relegado convulsivamente a la zona marginal de su conciencia y tratado de suprimir, surgía en adelante como una potente realidad ante sus ojos: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues». Poderosa hubo de ser aquella impresión. Pablo la resume diciendo: «Si alguno es en Cristo, es una nueva creación. Lo antiguo pasó. He aquí que todo se ha hecho nuevo». (2 Cor 5, 17). Por seis veces (Act 9, 3 ss; 22, 6; 26, 13 ss; Gal 1, 15; 1 Cor 9, 1; 15, 8) vuelve a hablar Pablo, o Lucas respectivamente, de esta aparición de Cristo y de la radical transformación de su vida

interior que le siguió. Ahora había conocido al verdadero Cristo. Ahora no necesitaba ya aprender nada más. Tres años pasó en la soledad de la Arabia. Allí hizo, por decirlo así, sus *exercitia spiritualia*, a fin de ordenar sus impresiones y realizar la completa inversión de los valores hasta entonces aceptados. Nadie, ni los mismos apóstoles primeros, pudo ayudarle en esta obra, fuera del Espíritu Santo. Él mismo declara en Gal 1, 15 s: «Mas cuando le plugo al Dios que me sacó del vientre de mi madre y me llamó con su gracia, revelar en mí a su Hijo, para que yo llevara su buena nueva a las naciones, inmediatamente no atendí a carne ni a sangre, ni volví a Jerusalén a los apóstoles anteriores a mí, sino que me retiré a la Arabia, y de nuevo volví a Damasco. Luego, después de tres años, volví a Jerusalén a informarme de Pedro y permanecí con él quince días».

El nuevo conocimiento que ahora había surgido para Pablo era el Cristo divino, el Cristo «según el espíritu». Este conocimiento fue tan importante, irradió tan potentemente sobre todo lo demás, que un conocimiento de Cristo «según la carne», es decir, un saber puramente histórico, una noticia de su aparición puramente humana, le parecía a Pablo sin importancia frente a aquel conocimiento sobrenatural. De ahí que el nombre histórico de Jesús pasa a segundo término en la cristología del apóstol y es, en cambio, el nombre dogmático «Cristo» principio y fin de su predicación. Ya no le interesa tanto lo visible y sensible en Jesús cuanto su íntimo misterio, su carácter divino.

No es éste el lugar apropiado para dar una demostración a fondo de que, en la aparición de Damasco, no se trata de una mera visión subjetiva, de una típica historia de conversión. Pablo no habla de una nueva experiencia que se realizara meramente en su conciencia, sino que expone más bien el suceso ante Damasco como un hecho que se apoderó de él desde fuera y lo forzó contra su voluntad. Pablo recibió una determinada impresión visual que le fue formalmente impuesta desde fuera a su ojo. El hecho de que su «ver» no fue un ver causado por el propio capricho, sino una vista forzosa, lo expresa Pablo en 1 Cor 15, 5 ss al emplear la forma pasiva en vez de la activa: Cristo resucitado «se hizo visible» (ὤφθη) para Pedro y los otros testigos de la resurrección. De ahí que Pablo distinga este acontecimiento de sus otras experiencias extáticas, que nunca alega como prueba de su fe en Cristo y sobre cuyo carácter se muestra expresamente reservado en su

juicio (2 Cor 12, 2 ss). Sólo la aparición de Damasco la pone Pablo en la misma línea de las cristofanías concedidas a los apóstoles. Sólo por esa aparición tiene él título legítimo de apóstol: «¿Es que no soy apóstol? ¿No he visto yo a Jesús, Señor nuestro?» (1 Cor 9, 1). Las manifestaciones personales del apóstol son aquí absolutamente inequívocas. Y la energía de su nueva conducta no sería siquiera psicológicamente comprensible si no hubiera irrumpido en él un acontecimiento objetivo y trastornador contra toda su voluntad y contra sus anteriores ideas. Pablo se halla, pues, como testigo cristológico cerca de los primeros apóstoles, aun cuando no fue, en el mismo sentido que éstos, testigo ocular de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Porque conoció probablemente a Jesús, al Jesús «según la carne» y, en todo caso, pudo corregir y profundizar su imagen histórica por las manifestaciones de los presos cristianos. Y vio a Cristo, al Cristo «según el espíritu», exactamente lo mismo que los primeros apóstoles. Fue inmediata y personalmente tocado y alcanzado por Él. Vio la gloria divina (δόξα) sobre su rostro.

Intentos de explicación histórico-religiosa.

Con esto se liquidan de suyo aquellas teorías con las que se ha intentado explicar de manera puramente «natural», es decir, por evolución histórica, la fe en Cristo del apóstol de las gentes. Se pretende, sobre todo, explicar la cristología paulina como el producto de un proceso mental lógico, como un progresivo esclarecimiento, por parte del apóstol, sobre la verdad del ideal mesiánico judeo-apocalíptico del hombre primero, ideal prefigurado ya en la literatura judeohelenística, en los salmos de Salomón, en los discursos figurados del libro de Henoch y en el apocalipsis de Baruc. Así, sobre todo, Brückner. Otros investigadores, por ejemplo, Windisch, afirman que Pablo fue influido por la especulación sapiencial helenística. Ya en el judaísmo helenístico habrían confluido la figura del Mesías judío y de la sabiduría (σοφία) helenística. Pablo habría luchado íntimamente por estas posibilidades y en esta dura lucha habría llegado, en el camino de Damasco, a la convicción de que este «hombre celeste» y esta «sabiduría» habían hecho su aparición en Cristo. La aparición de Cristo a las puertas de Damasco no habría hecho sino reflejar estas íntimas luchas de Pablo.

¿Qué hay que responder a esto? Ante todo, hay que notar que ni el hombre celeste ni la sabiduría ocupan en Pablo el centro

de su especulación sobre Cristo. El centro lo forma más bien la certeza de que «Jesús es el Señor», «el resplandor del Padre». A esto se añade que Pablo mismo no sabe otra cosa sino que sólo en el camino de Damasco fue conducido a este Cristo. Nunca ni en ninguna parte da a entender que hubiera llevado dentro de sí, ya antes de su conversión, un determinado ideal mesiánico y que hubiera luchado con él. Lo que llevaba dentro eran las impresiones del Jesús histórico. Pablo no sabía nada de un Cristo escatológico, creación del judaísmo helenístico tardío. De hecho, a este Cristo le falta lo que para Pablo es lo más importante y decisivo: su muerte redentora y su resurrección. El Cristo paciente y crucificado es completamente extraño a la especulación judeohelenística. De ahí, pues, que el mismo apóstol sintiera su conversión como una «nueva creación», como una catástrofe que vino sobre él y le impuso la necesidad de arriesgar por este Cristo paciente todo el resto de su vida y de su acción.

La misma crítica ha tenido que reconocer cada vez más que Pablo no pudo llegar a su fe en Cristo partiendo de ideas del judaísmo. Se cree más bien descubrir la verdadera fuente de su especulación sobre Cristo en los misterios helenísticos. Se ha llamado la atención sobre el hecho de que en la imagen de Cristo del apóstol se rastrea muy poca cosa del Jesús histórico. Su imagen de Cristo procedería, por ende, no de ambientes e ideas judaicos, sino extrajudaicos. Lo que dice Pablo sobre Cristo sería en el fondo un mito, para el que Jesús solo habría dado el hombre: el mito del Dios salvador que muere y resucita. El primero que dio esta explicación fue Gunkel, al que se adhirieron una serie de investigadores. Según Wendland, la mística de las religiones orientales de redención determina la mística cristocéntrica de Pablo. Reitzenstein observa que Pablo depende absolutamente del mundo de concepciones de las religiones de redención gnóstico-orientales. Al leer las cartas de Pablo, Reitzenstein se siente poco a poco envuelto en la atmósfera de las ideas, corriente para él, procedentes de aquellas religiones de misterios.

Ahora bien, hay que conceder rotundamente y hasta exigir que, en la predicación y exposición de su cristología, Pablo se sirviera de aquellas ideas y fórmulas que eran entendidas por el mundo contemporáneo que le rodeaba. Tenía que valerse de aquellos esquemas e imágenes que podía suponer en sus oyentes, en cuanto éstos se habían antes adherido a la fe de los misterios.

Nada tiene, por tanto, de sorprendente que se hallen en él expresiones y giros que se dan también en la misteriología helenística, y las ideas de verdad, vida, regeneración, iluminación se puedan mostrar en Pablo exactamente como en las religiones de misterios; pero es sospechoso afirmar, junto a estas semejanzas de forma, identidad de fondo. Aquí precisamente fallan las comparaciones mitológicas. ¿Qué sabemos de los misterios, de su estructura y de su sentido y contenido? Al formular esta pregunta, se nos contesta, sorprendentemente, que aquí va todo de mal en peor, y sólo poseemos ruinas, noticias e indicaciones dispersas acá y allá, sólo *a posteriori* reunidas en una imagen unitaria por obra de historiadores de las religiones. Por añadidura, tales indicaciones proceden de época postcristiana. No sabemos lo que originariamente significaron los misterios, si no serían acaso primitivamente meros ritos de la naturaleza, que carecían de todo fondo ético o religioso y sólo posteriormente, al contacto con el cristianismo, vinieron a moralizarse. En todo caso, esta influencia cristiana puede demostrarse para la época del emperador Juliano. Juliano el Apóstata quiso despertar a nueva vida los antiguos mitos, mezclándolos con pensamientos cristianos. Pero cuán poco se toca de hecho con ideas cristianas nos lo va a poner en claro una rápida ojeada a los misterios de Isis y de Mitra.

Según Apuleyo de Madaura (hacia el 130 después de J.C.), la comunidad de Isis se dividía en *advenae*, que tomaban parte en el culto de la diosa, y en *mystae* propiamente dichos, que se habían obligado de por vida, por medio de un juramento (*sacramentum*), a la milicia de Isis. En esta milicia sólo podían inscribirse aquellos que hubieran sido llamados por la diosa por medio de un sueño. Entonces eran instruidos en la «tradición» (*parádosis*) por obra de un iniciado. Este iniciante se convertía para ellos en «padre espiritual». A la instrucción seguía un baño de purificación y un bautismo. Después de un ayuno de diez días y de estricta continencia, el novicio, de la mano del sumo sacerdote, sube ahora al *adyton*, es decir, camina a través de espacios subterráneos que simbolizan el reino de la muerte. Apuleyo describe el viaje por este mundo subterráneo de la siguiente manera: «Llegué a los límites de la muerte y pisé el umbral de Proserpina. Y después de atravesar por todos los elementos, volví de nuevo atrás. A medianoche vi el sol entre blancos, claros, espléndidos rayos. Me presenté cara a cara de los dioses superiores e inferiores y los adoré desde muy cerca.» La iniciación representaba, pues, un viaje a través de todo el ultramundo, a través de la noche de la muerte hacia la luz de los dioses superiores. Durante las doce horas de la noche, el *mystes* tiene que sufrir en este viaje doce transformaciones en doce ropajes o vestiduras diferentes. Finalmente, queda plantado en una nueva vida, es un *renatus, reformatus*. Al salir el sol,

se le adorna con el vestido celeste y se le pone una corona en la cabeza. Así adornado, se le coloca en un pedestal como dios solar delante de Isis y es adorado por la comunidad como imagen (εἰκών) del dios. Se celebra su natalicio (*natalitia*) por medio de un banquete. Luego vuelve de nuevo al mundo. El vestido celeste se queda en el templo. Sólo después de la muerte se lo ponen otra vez. El conserva y realiza la iluminación (φωτισμός).

Si comparamos estos ritos con el uso cristiano, hallamos no pocas reminiscencias: La obligación al servicio militar (*militia*) por una especie de jura de la bandera (*sacramentum*), semejante a nuestras promesas del bautismo; la instrucción del novicio en la *parádosis* por medio del padre espiritual, el bautismo al terminar la instrucción y la designación de la nueva vida como «regeneración e iluminación». Ya no puede establecerse cuál de estos usos es realmente antecristiano. Cabe la posibilidad y hasta la probabilidad de que mucho de eso se haya tomado del cristianismo. Apuleyo murió el año 130 después de Cristo. Mas cabe también pensar que los primeros cristianos venidos del paganismo y Pablo tomaran de los misterios los ritos externos. Pero junto a estas semejanzas existen diferencias esenciales precisamente en la pintura del dios salvador. Isis, y lo mismo Osiris y demás dioses de misterios, no son salvadores porque hayan voluntariamente tomado sobre sí por amor de sus fieles una pasión expiatoria. Ellos mismos necesitaban más bien de redención y sufrieron muerte y resurrección por un destino que les aconteció contra su intención primigenia. De ahí que el novicio no es redimido por ellos, sino que tiene que redimirse más bien en ellos por una especie de magia de imitación. Por eso tampoco la gracia de la redención pasa a la espiritualidad del iniciado. Su vida no consiste en ser penetrado e informado por las fuerzas del dios salvador. El *mystes* sigüe más bien perteneciéndose completamente a sí mismo aun después de la iniciación y sigue viviendo en adelante sin reparo alguno su vida profana. Sólo en su muerte, por la vestidura de los misterios, recibe el ser divino. Se trata, pues, de una apoteosis cultual puramente externa. El iniciado no entra interior y realmente en la comunión del dios salvador, sino que se transforma él mismo en la divinidad de los misterios. El mismo se convierte en Isis y Osiris. Todo el culto, pues, se entiende de manera panteístico-monística. Le falta lo decisivo, la figura del Dios hecho hombre, del mediador que asume en sí a los fieles y los une con la divinidad. Y falta el mediador, porque, partiendo de los supuestos panteísticos que dominan los misterios, no hace ninguna falta. La divinidad no es algo estrictamente de otro mundo, sino un exponente de éste. De ahí que el *mystes* puede ser inmediatamente deificado.

Por lo demás, para la mística paulina no tiene tanta importancia este culto de Isis como el de Mitra. De ahí que lo citemos también para la comparación. Pablo, indudablemente, había tenido suficiente ocasión de conocerlo en su ciudad natal, Tarso, donde este culto era floreciente. A decir verdad, los misterios de Mitra no empezaron a propagarse hasta el siglo II después de Cristo. En este sentido está en su lugar una cautela externa, pues pueden haber penetrado en él ideas cristianas. Ya no podemos establecer el aspecto que originariamente presentaría este culto. Pero parece cierto que los novicios tenían que recorrer siete grados de iniciación, semejantes a nuestras siete órdenes. Estos grados de iniciación eran simbolizados por máscaras que los novicios habían de llevar en la representación dramática de los misterios. Las máscaras eran del cuervo,

del escondido, del soldado, del león, del persa, del correo del sol y, finalmente, del padre. Las máscaras del león, del persa y del correo del sol delatan el origen persa de estos misterios.

Los *mystes* se llamaban entre sí hermanos. Hermanas *no había*, porque las mujeres no tenían acceso a los misterios. A los ritos sacramentales pertenecía un bautismo con agua y miel, la impresión de una marca (χαρακτήρ, semejante al carácter que imprime nuestra confirmación) y el banquete sagrado con pan, agua y vino. Estos ritos sacramentales eran introducidos por una serie de pruebas que tenían que acreditar el valor del *mystes*. Como en el culto de Isis, los misterios tenían lugar en criptas subterráneas, que estaban decoradas con imágenes de los elementos y con estrellas. En gradual ascensión, a través de siete puertas, el *mystes* tenía que atravesar este mundo de las esferas, hasta llegar a la verdadera imagen divina de Mitra. Cumont, el mejor conocedor del culto de Mitra, describe esta ascensión del modo siguiente (*Textes et monuments* I, p. 322): «Apenas había el neófito atravesado el atrio del templo y bajado las gradas de la cripta, veía delante de sí, en el santuario magníficamente adornado e iluminado, la venerada imagen de Mitra en actitud de degollar al toro, imagen que se levantaba en el ábside, y luego las figuras monstruosas de Crono con cabeza de león, sobrecargadas de atributos y símbolos místicos, cuyo sentido le estaba aún escondido. Los participantes se arrodillaban a uno y otro lado, sobre bancos de piedra, oraban y se recogían en una semioscuridad. Lámparas colocadas en torno al coro proyectaban luz viva sobre los rostros de los dioses y sobre los oficiantes, que, cubiertos de extrañas vestiduras, recibían al neófito o nuevo convertido. Inesperados juegos de luz, hábilmente conducidos, le sorprendían ojos y espíritu. La emoción religiosa, que se apoderaba de él, daba apariencia de cosa terrible a unos espectáculos en realidad infantiles. Los vanos artificios y fantasmagorías que se le ponían delante, se le presentaban como graves peligros de que triunfaba su valor. La bebida fermentada que tomaba, sobreexcitaba sus sentidos y extraviaba su razón. Murmuraba fórmulas eficaces y éstas evocaban ante su fantasía apariciones celestes. En su éxtasis creía haber llegado más allá de las fronteras del mundo. Después de su arrobamiento, repetía como el *mystes* de Apuleyo: "He llegado a los límites de la muerte."»

Esta sencilla descripción basta para hacer patente la gran diferencia que va de los misterios cristianos a los paganos. En los misterios de Mitra, como en todos sus semejantes, todo está orientado hacia la impresión sobre los sentidos. Los historiadores de las religiones los llaman por ello religiones de redención estética. En la doctrina sacramental paulina apenas si hallamos reminiscencias de Mitra. Las siete órdenes de iniciación del cristianismo, que recuerdan las siete iniciaciones de Mitra, no las conoce aún Pablo. Su bautismo de agua no conoce para nada la miel y es, en su sentido fundamental, un bautismo en orden a la *muerte y resurrección* del Señor. Su banquete no es una comida *ordinaria*, sino una comunión con la carne y sangre del Señor. Su sigilación es puramente espiritual y no se realiza, por tanto, con una marca de fuego. Y de lo esencial en el culto de Mitra, la peregrinación por el mundo de las esferas, Pabo no sabe una palabra. En el centro de su fe y de sus ritos se levanta una figura, totalmente desconocida para los misterios de Mitra: la figura del Dios-hombre y Salvador, paciente y resucitado. La liturgia mitríaca nada sabe de este motivo soteriológico. La redención se cumple por propio esfuerzo, por la demostración

de valor personal entre los peligros cósmicos o demónicos que nos amenazan. Hay que esforzarse luchando por la propia salud.

Resumiendo, podemos definir la diferencia entre la soteriología paulina y el mito de los misterios de la manera siguiente: En el fondo de los cultos de las religiones de misterios hay siempre un mito natural o astral. De ahí también que la unión del *mystes* con el dios sea una unión de magia natural. El *mystes* se convierte en dios mismo. El kerygma novotestamentario, en cambio, se refiere a un acontecimiento histórico de salvación, a Aquel que se entregó por nuestros pecados. Por eso, en Pablo, la unión mística no es nunca la de unidad de ser natural. El apóstol no conoce una divinización, sino una unión por la fe y la caridad con el mediador, que nos une a su vez con Dios. De ahí también que los fines de la iniciación sean distintos aquí y allí. El *mystes* de los misterios ve, en la hora de su iniciación, a los dioses subterráneos y celestes. «El verlo todo» (πανοπτεύειν πάντα), la visión suprema, es el anhelo último del *mystes*. El iniciado cristiano, en cambio, sabe que ahora sólo ve en espejo. Camina no por visión, sino por fe. Por tratarse en los misterios antiguos de una unión de magia natural, la culpa consiste en la implicación en el mundo de la materia. De ahí que la redención sea la liberación de los lazos de una fatalidad natural, de las ciegas disposiciones del destino (εἱμαρμένη). El pecado se entiende de modo natural, una mancha de polvo cósmico y, por ende, de caducidad. Por eso en los misterios paganos no se conocen deberes ético-religiosos. Cierto que a los adoradores de Isis y de Mitra se les imponen también rigurosas exigencias; pero, en el fondo, no son otra cosa que prescripciones de pureza ritual; por ejemplo, la abstinencia de ciertos manjares, del placer sexual, del sueño, etc. Esta diferencia esencial se refleja también en el vocabulario. La palabra capital de la soteriología paulina: ~~εἶναι ἐν~~ Χριστῷ, «en Cristo, con Cristo», no la conoce la lengua pagana de los misterios. Se habla, sí, de «hacerse dios» (ἐν θεῷ γίνεσθαι) o de ser «deificado» (ἔνθεον εἶναι); pero esto sólo se realiza en el éxtasis y no es jamás un estado duradero. Pablo habla de un ser crucificado y de una resurrección con Cristo. Los misterios sólo dicen de una liberación de la muerte (ἀποθανατισμός) (cf. A. Dietrich, *Mithrasliturgie*, 12, 5; y también 2, 8; 4, 8).

Rasgos históricos en la figura paulina de Cristo.

La diferencia, pues, entre los misterios de redención paganos y los cristianos a la luz de San Pablo es considerable. Los investigadores de historia de las religiones creen, sin embargo, que por lo menos la imagen paulina de Cristo ha de explicarse como un préstamo de los misterios, y ello por la razón de que, en contraste con la imagen que trazan los sinópticos, la de Pablo sólo ostenta rasgos no terrenos, supraterrenos y divinos. Pablo habría conocido solamente al Cristo «según el espíritu», pero no al Jesús «según la carne». Casi todos los colores terrestres habrían palidecido en esta imagen. No tiene ya sabor a tierra. Es una figura puramente mítica, como las de los misterios.

¿Es esto así? ¿Sólo al Cristo celeste conoce el apóstol de las naciones? ¿O lleva también su Cristo «según el espíritu», lo mismo que el de los sinópticos, rasgos terrestres y puramente humanos, las limpias y claras líneas de lo histórico? Es la cuestión que nos va a ocupar inmediatamente. Sólo cuando la hayamos resuelto podremos seguir adelante y apreciar en particular las afirmaciones cristológicas del apóstol.

Por mucho que Pablo acentúe lo pneumático, el carácter espiritual y divino de su Cristo, nunca, sin embargo, ni en ninguna parte se volatiliza su imagen del Señor en una figura puramente mítica. Las duras y rígidas líneas de la historia, de la realidad histórica, le imprimen un cuño particular, el cuño de lo auténticamente humano.

Pablo conoce y describe el marco externo de la historia y de la figura de Jesús. Jesús es «nacido de mujer» (Gal 4, 4), del «linaje de David» (Rom 1, 3). Conoce a alguno de los hermanos del Señor (1 Cor 9, 5; Gal 1, 19; 2, 9 y 12; 1 Cor 15, 7). Conoce a los doce (1 Cor 15, 5). Pero con detención particular cuenta sobre Jesús mismo, sobre todo, de su pasión y resurrección. El círculo entero de sus ideas está anclado en los hechos históricos de la muerte de cruz y la resurrección de Jesús. «Ante los ojos» (κατ᾽ ὀφθαλμούς) pinta el apóstol a sus gálatas cómo fue Cristo crucificado (ἐσταυρωμένος, Gal 3, 1). Este pintar ante los ojos (προεγράφη), Pablo lo entiende como una penetrante y solemne «proclamación». Como con el dedo quiere él señalar a Cristo crucificado y poner su imagen ante los ojos. Que Cristo murió, que fue sepultado, que resucitó al tercer día y se apareció a Cefas, son datos que, aun por su fórmula, suenan a puntos capitales tomados

de la primigenia tradición cristiana. Pero el apóstol sabe, además, de otras apariciones del Resucitado, una vez a los doce, otra delante de quinientos hermanos juntos, de los que la mayoría viven aún, y otra a Santiago y a todos los apóstoles juntos. Esta historia de la pasión y resurrección del Señor, la cuenta Pablo entre los puntos primeros (ἐν πρώτοις) que él ha transmitido a la Iglesia, apoyado en la comunicación de otros (ὃ καὶ παρέλαβον), es decir, unido estrechamente a la cadena de testigos oculares y auriculares (1 Cor 15, 3; cf. Act 13, 27 ss). Pablo se da, pues, cuenta de pisar firme terreno histórico. El Kyrios no es para él una divinidad entretejida de leyenda, sino un Dios hecho hombre, y la humanidad de este Dios es comprendida y descrita en sus destinos y azares históricos. Como de la historia de la pasión, Pablo cuenta también de la última cena, sabe del traidor, de la prisión de Jesús «en aquella noche» (1 Cor 11, 23). Sabe que Jesús tuvo que sufrir oprobios (Rom 15, 3). Como quien había visto con sus ojos a Cristo crucificado, Pablo no se cansa de hablar una y otra vez del Cristo paciente y de todos los trabajos que le impuso su vocación. Deber del cristiano es llevar sobre sí los sufrimientos de Cristo (τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ, 2 Cor 1, 5) y ser conformado a su muerte en la comunión de sufrimientos (κοινωνία τῶν παθημάτων). Él mismo declara que lleva sobre su cuerpo las llagas de Jesús (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, Gal 6, 17).

Y como del Cristo paciente y resucitado, Pablo nos cuenta también del Cristo que luchó y combatió. Cuando en Rom 5, 15 y 18, 19 contrapone al primer Adán el segundo que por su obediencia reparó la inobediencia del otro, es como hacer lugar para todo el contenido de la historia de los sinópticos. Tras ese paralelo se levanta la imagen del Cristo de la sinopsis con todo su olor a tierra, con su oración, sus luchas y sus sufrimientos. Pablo reconoce en la imagen de Jesús el ideal de la santidad. Jesús fue impecable (2 Cor 5, 21). Poseyó el espíritu de santidad (Rom 1, 4). Y como la persona histórica, su predicación y su mensaje surge ante el espíritu de Pablo entre contornos y pormenores definidos con toda precisión. Pablo no habla sólo de modo general de la primera tradición cristiana, a la que toma sus datos históricos, sino que casi literalmente cita también palabras aisladas del Señor que tienen en él su timbre antiguo y original. Así trae el relato de la última cena siguiendo a Marcos (1 Cor 11, 23 ss). Y es el primer testigo en contar que Cristo entendió

esta cena como una institución permanente. Para su prohibición del divorcio, apela a una clara palabra del Señor (1 Cor 7, 10; cf. Mt 19, 8). Cita también la palabra de Jesús de que nada es en sí mismo impuro (Rom 14, 14; cf. Mc 7, 15), y recuerda un *logion* disperso que sólo en cuanto al sentido se ha conservado en los sinópticos (Mt 10, 10; Lc 10, 7): «Así también mandó el Señor que quienes predican el evangelio han de vivir del evangelio» (1 Cor 9, 14). Una cita literal de sentencias de Jesús se halla también en Rom 12, 14 y 17: «Bendecid a los que os persiguen: Bendecidlos y no los maldigáis.» La palabra recuerda a Mt 5, 44; pero es indudablemente original.

Pablo conoce, pues, el vocabulario de Jesús; y lo conoce tan exactamente, que transmite palabras del Señor que los sinópticos pasan en silencio. Una detenida comparación de los textos de la última cena hace verosímil la idea de que Pablo tenía ya entre las manos una colección de discursos de Jesús. En su escrito más antiguo, la carta primera a los tesalonicenses (4, 14) se refiere a una palabra del Señor sobre la suerte de los que aún vivieren al advenimiento del hijo del hombre. Las palabras de Jesús son para él la suprema autoridad: «El Señor lo ha mandado» (1 Cor 9, 14; cf. 7, 10, 12 y 25; Gal 6, 2; 1 Tim 5, 18). En los *Hechos de los Apóstoles* (20, 35) recuerda a los presbíteros efesinos que él les había enseñado a pensar en «las palabras del Señor Jesús». En Gal 6, 2 y en 1 Tim 5, 18 señala como norma obligatoria «los preceptos de Cristo». Y en 1 Thes 4, 2 nota que él ha dado a sus fieles preceptos «por medio del Señor Jesús». Una y otra vez se refiere al hecho de que él ha transmitido a sus comunidades determinadas tradiciones (παραδόσεις, 2 Thes 2, 15; 3, 6; 1 Cor 11, 2) y determinadas doctrinas (διδαχή, 2 Thes 2, 15; Rom 16, 17; Eph 4, 21; Col 1, 28; 2, 7). Él no quiere transmitir sino lo que ha recibido. Pablo tiene, pues, ante sí una exacta tradición doctrinal, una tradición de las palabras de Jesús.

Pero no sólo conoce y emplea Pablo sentencias y enseñanzas aisladas del Señor. El espíritu entero de la predicación de Jesús, sus ideas fundamentales y dominantes, es justamente Pablo quien con más fidelidad nos los guarda y transmite. Así, la palabra capital de Jesús sobre el reino de Dios. Sólo en la 2.ª Petr (1, 11) y repetidas veces en la epístola a los hebreos (1, 8; 12, 28) hallamos, fuera de los evangelios, la mención del reino de Dios. En Pablo, en cambio, se emplea mucho la idea de reino de Dios,

ora nos hable de un reino de Dios ya presente (Rom 14, 17; 1 Cor 4, 20; Col 4, 11), ora del que ha de consumarse en lo futuro (1 Cor 6, 9-10; 15, 20; Gal 5, 21 *et alibi*), ora, en fin, designe en absoluto el reino de Dios como reino de Cristo (Col 1, 13; 2 Tim 4, 1 y 18). Y como la idea del reino de Dios, la otra palabra capital de Jesús sobre el Padre celestial y nuestra calidad de hijos de Dios sobre la tierra, se reitera también una y otra vez en la predicación de Pablo. El espíritu de los cristianos es un espíritu de libertad y filialidad que grita: *¡Abba*, Padre! (Rom 8, 15; 2 Cor 3,4 ss; 3, 17; Gal 4, 6 *et alibi*). Y esto, que es lo más delicado y profundo de la predicación de Jesús, es también lo más delicado y profundo en Pablo.

Y como las ideas teológicas fundamentales, Pablo es también quien con más fidelidad ha mantenido los matices y disposiciones morales de Jesús. Cierto que él no puede hablar con aquella autoridad ilimitada con que hablara Jesús mismo por razón de su conciencia mesiánica y divina: «Yo, empero, os digo». Pablo sabe que él es un «siervo de Cristo». Sin embargo, no por eso su imperativo moral suena menos categórico que el del Señor, señaladamente al final de sus cartas. Es verdad que, para poder obrar moralmente, Pablo presume la moción del Espíritu Santo. Su ética, por tanto, tiene fundamento absolutamente sobrenatural. Sólo por su unión con Jesús, no por sus propias fuerzas, puede el hombre obrar moralmente. Pero esta fundamentación sobrenatural es también rasgo esencial del mensaje de Cristo, pues también las exigencias morales de Jesús dan por supuesta y evidente la adhesión a su persona, la comunión con Jesús mismo. El reino de Dios es también en la predicación de Jesús una «plantación» del Padre y, por ende, un don celeste, y sólo en manos del padre de familia está pagar lo que quiera a los trabajadores de la viña.

Y lo mismo que respecto al *pathos* moral, Pablo es también «discípulo» de Jesucristo respecto al calor del alma, a la fuerza de penetración hasta el corazón que lleva consigo su predicación. El «tú debes» de Jesús, en contraste con la ética del helenismo y, sobre todo, de la más vieja Stoa, no es un imperativo de la razón, sino del corazón, o, por mejor decir, del hombre entero. El amor, la jubilosa y desinteresada alegría del hombre en el bien obrar, es la tónica de la predicación de Jesús; pero la misma tónica hallamos también en Pablo. «Nunca es más rica la lengua del apóstol, más ardiente, más entusiasta, que cuando habla de la

caridad, de la abnegación y renuncia, de servir y sufrir. En Rom 12 no se cansa nunca de pintar las distintas formas de la caridad, y en 1 Cor 13 ensalza Pablo la caridad en el tono del ditirambo de modo tan ardiente, tan arrebatado y arrebatador como nadie antes de él y nadie después de él» (J. Weiss). ¿Quién enseñó a Pablo ese cántico de la caridad? No hay sino leer el capítulo trece de la 1 Cor para hallar la respuesta: «La caridad no busca su interés, no se irrita, no piensa mal, no se goza de la iniquidad, sino que se complace en la verdad; todo lo cubre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. La caridad no cesa jamás.» Éstas no son ya meramente las claras ideas de Jesús, es Jesús de Nazaret mismo, a quien Pablo pinta aquí con el fino pincel del amor ante los ojos de la humanidad. Si se reflexiona que Pablo no sabe decir de sí nada más alto sino que es el «apóstol» de Jesucristo, su «heraldo», su «esclavo» y su «ministro», se nos presenta como algo monstruoso que se le quiera discutir aquello precisamente que es todo suyo: su ciencia de Jesús, el Cristo.

Huella de la experiencia de Damasco en la imagen paulina de Cristo.

No hay ningún rasgo de la imagen paulina de Cristo que no se explique por el encuentro del apóstol con Cristo glorificado ante Damasco. Que en adelante confiese a Cristo como a «hombre celeste», no le viene de la apocalíptica judía ni de un mito gnóstico-iranio sobre el hombre primigenio, sino de su estremecedora experiencia de Damasco, de que aquel Jesús a quien él había considerado como puro hombre, y como a tal perseguido, estaba ahora revestido de la «gloria» del cielo y era, por ende, un hombre celeste. La expresión «el celeste» (ὁ ἐπουράνιος) o fórmula semejante: «El segundo hombre del cielo» (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, 1 Cor 15, 48), o la tercera forma: «El hombre único» (τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου, Rom 15, 15) se explican sin reservas por su experiencia ante Damasco. Ésta le abrió los ojos para ver que aquel que antes le pareciera mero hombre había en verdad bajado del cielo y era, por ende, un ser celeste. Por lo demás, es cierto que Pablo conoció la designación personal de Jesús como «hijo del hombre», aun cuando él, de acuerdo con su sentido real, traducía «hijo del hombre» por «hombre» (Rom 5, 15; 1 Cor 15, 21; Eph 3, 31). Así se deduce de la interpretación mesiánica del salmo octavo, el salmo del hijo del hombre, en 1 Cor 15, 27. Pablo refiere a Cristo este salmo, que habla de la

soberanía o realeza del hijo del hombre. La designación paulina del Señor como «el hombre» tiene, pues, sentido mesiánico.

Y no menos se explica por la experiencia de Damasco el título de «Señor», que tantas veces se repite en la cristología paulina. Él mismo había clamado entonces: «¿Quién eres tú, Señor?» (Act 9, 5). «Señor, ¿qué quieres que haga?» (Act 9, 6). Como helenista, Pablo estaba perfectamente familiarizado con esta denominación de Señor dada a Dios. Así se le vino involuntariamente a los labios cuando en pleno día se halló envuelto en luz del cielo y oyó que una voz le gritaba: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» ¿Es de maravillar que este Kyrios con que por vez primera se dirigiera a Cristo no lo olvidara más Pablo y lo hiciera una de las palabras capitales de su predicación? Lo mismo hay que decir de la doctrina paulina de que «el Señor es el Espíritu» (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, 2 Cor 3, 17). Ante Damasco, en efecto, se le manifestó que Jesús no existía ya en pobreza terrena, sino rodeado de la luz de Dios, como glorificado y espiritualizado. La impresión de espiritualidad fue tan poderosa que desde entonces no pudo representarse a Cristo de otro modo que como potencia espiritual. Y cuando meditaba —y sobre ello hubo de meditar una y otra vez— que aquel Señor glorificado le había atraído a sí ya desde el seno de su madre de entre su furia persecutoria contra el mismo Cristo, no podía menos de entregarse a Él con el más ardiente amor y mirar «el estar en Cristo» (εἶναι ἐν Χριστῷ) como el verdadero fondo y razón de su vida.

La médula, pues, de su experiencia personal era la siguiente: El Jesús de los cristianos es el verdadero Cristo, el hombre celeste, el verdadero Señor, el Cristo glorificado. Con esto queda formulado lo esencial de toda su cristología. El elemento espiritual y celeste del Cristo hecho hombre tenía que constituir desde este momento el tema propio de su especulación cristológica. Ante esta nueva imagen pasa forzosamente a segundo término la idea de un Jesús humano que camina sobre la tierra. El placer de Pablo había de ser ahora elaborar en la lengua y con las ideas de su tiempo este elemento celeste de Cristo. Si quería decir a sus contemporáneos lo que sobre Cristo le había sido revelado, Pablo no tenía otro remedio que valerse de las ideas y modos de expresarse de sus contemporáneos. De ahí que emplee también expresiones que le eran conocidas por los misterios: regeneración, vida, iluminación. Y ahí se reconoce el cuño histórico de su cristología;

pero no se puede pensar que los rasgos esenciales de su imagen de Cristo fueran afectados por ello. El caso no era posible por la razón, ante todo, de que Pablo no era, desde luego, el único apóstol y testigo de Cristo. Si bien había recibido su nueva fe inmediatamente de Cristo mismo y no por mediación de los primeros apóstoles, era, sin embargo, natural y se caía de su peso que en la representación o exposición conceptual de aquella fe Pablo se atuviera a las fórmulas de la primitiva Iglesia y, en definitiva, a las ideas fundamentales del mensaje de Jesús mismo.

La predicación de Pablo y la de los primeros apóstoles. Con ello llegamos a la segunda fuente de la inteligencia de Cristo por Pablo. Sabemos que Pablo tuvo algún conflicto con los apóstoles de primera hora respecto a cuestiones prácticas, pero jamás sobre cuestiones de carácter cristológico, y jamás, sobre todo, sobre problemas cristológicos. Al escribir a la comunidad de Corinto en 1 Cor 15, 11: «Lo mismo, pues, yo que ellos —los protoapóstoles— así predicamos y así habéis vosotros creído», Pablo atestigua que no hay diferencia alguna entre su predicación sobre Cristo y la de los primeros apóstoles. Todos predicaban a una sobre el Cristo glorificado. Esta concordancia puede demostrarse hasta en mínimos pormenores. Pablo tiene conciencia de que su predicación sobre la muerte redentora de Cristo pertenece a los «elementos primeros» de la tradición cristiana. A ello se refiere expresamente: «Yo os he transmitido, lo primero, lo que yo mismo he recibido, a saber, que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras (κατὰ τὰς γραφάς, 1 Cor 15, 3 s). La alusión a la Escritura nos da la certeza de que ya la primitiva comunidad refirió a la imagen de Cristo la profecía de Isaías sobre el siervo de Yahvé. Una comparación de este pasaje con el esquema que forma el fondo del sermón de Pablo en Antioquía de Pisidia (Act 13, 26 ss) nos patentiza que en la predicación sobre Cristo se sirvió ya de una forma fija, que él no había inventado, sino que la había tomado de la cristiandad primitiva. En ella aparece Jesús como el Cristo, en cuya pasión, muerte y resurrección se cumplen las profecías del Antiguo Testamento (cf. sobre esto, particularmente, J. Geiselmann, *Jesus der Christus* 1951). Hoy se reconoce, pues, más y más que las imágenes y símbolos con que el apóstol describe la pasión expiatoria de Jesús —la imagen del cordero pascual, del rescate y del sacrificio expiatorio— los halló ya prefigurados en la primitiva

predicación y de ella los tomó. La carta primera de San Pedro (1, 2) habla ya, en fórmula litúrgica, de la «aspersión» de la comunidad con la sangre de Cristo, «del rescate por la sangre preciosa del que es como cordero sin mancilla, Cristo» (1, 19). Es natural reconocer ya en estas imágenes un fondo común de la primitiva fe cristiana. La carta a los hebreos es la que con más claridad y decisión se explica sobre la muerte redentora de Cristo. Todas estas fórmulas de rescate expiatorio por medio de la sangre de Cristo radican, a la postre, en la palabra misma del Señor, de que Él entregaría su vida «para rescate de muchos» (Mt 20, 25; Mc 10, 45). En la última cena, el apóstol trae el mismo pensamiento en fórmula litúrgica: «Ésta es mi sangre de la alianza, que es derramada por vosotros.» Desde este momento puede afirmarse que lo que Pablo enseñaba sobre la persona de Cristo y su muerte redentora pertenece al depósito más firme de la predicación cristiana. Lo que él mismo experimentó a las puertas de Damasco, lo vio confirmado por la común tradición cristiana. De ahí que la cristología de Pablo no sea un préstamo extraño. Nos hallamos sobre terreno cristiano primitivo.

El fondo teológico de la fe en Cristo de Pablo. La divinidad de Cristo en Pablo.

Con esto hemos sentado la base para exponer en su pormenor la interpretación del misterio de Cristo por Pablo. ¿Qué enseñaba Pablo sobre Cristo?

Consta ante todo que el apóstol, exactamente igual que los sinópticos, ha unido a Cristo y a Dios en una sola palabra. Según él, la vocación al cristianismo viene de Dios; y, sin embargo, llama a renglón seguido a los cristianos «los llamados de Jesucristo» (Rom 1, 6), «los llamados en el Señor» (1 Cor 7, 22). El que acepta el llamamiento a la fe, lo hace por Dios (Rom 11, 15; 14, 3), pero igualmente por Cristo (Rom 15, 7). Servir a Dios es servir a Cristo (Thes 1, 9; Gal 1, 10; Rom 14, 18). Su propio apostolado lo refiere unas veces a Dios (Gal 1, 15; Col 1, 25 *et alibi*), otras a Cristo (2 Cor 5, 20; Rom 1, 5; Phil 3, 12). Es apóstol «por Jesucristo y por Dios» (Gal 1, 1). Los apóstoles son todos ministros de Dios (2 Cor 6, 4, etc.), pero ministros también de Cristo (1 Cor 3, 5; 2 Cor 11, 23 *et alibi*). El Espíritu Santo es espíritu de Dios (1 Cor 2, 10; Rom 8, 9), pero también espíritu de Cristo (Gal 4, 6; 2 Cor 3,17; Phil 1, 9 *et alibi*). Para la mentalidad del apóstol confluyen, pues, Dios y Cristo

en una unidad indisoluble. La ecuación Dios igual a Cristo es un «a priori» de su predicación. De ahí que refiera sin más a Cristo palabras que en el Antiguo Testamento tratan de Dios (2 Thes 1, 8 s; 1 Cor 1, 31; 2 Cor 3, 16 *et alibi*). Significativa para su terminología es su declaración en Rom 14, 6 ss: «El que come, para el Señor come, pues da gracias a Dios; el que no come, para el Señor no come, y da gracias a Dios.» Aquí, pues, Dios y el Señor están puestos sin más el uno por el otro.

Este modo de hablar fluye de la idea fundamental paulina de que Dios se nos ha revelado en Cristo: «En la persona de Jesucristo, Dios ha hecho brillar ante nosotros la luz del conocimiento de su gloria» (2 Cor 4, 6). La gloria del Señor, es decir, el resplandor propio de Dios (el *kabod* del Antiguo Testamento), brilla sobre la faz de Cristo. Cristo es por ello la imagen del Dios invisible (εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου, Col 1, 15), «el resplandor de su gloria» (2 Cor 4, 4), «La imagen de su sustancia» (Hebr 1, 3). Mientras en los misterios helenísticos el *mystes* mismo se convierte en imagen del Dios de los misterios, en Pablo es sólo el mediador imagen de Dios. El conocimiento del ser divino y de los caminos de Dios con la humanidad es adquirido sólo por Cristo. Porque «en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, Col 2, 9). Lo que quiere decir que en la aparición humana de Jesús amaneció la plenitud de la divinidad. Por eso Cristo está en forma de Dios (ἐν μορφῇ θεοῦ, Phil 2, 6) y es igual a Dios (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ). Al entrar en esta temporalidad, demostró que era hijo propio de Dios (Rom 8, 32), el hijo a quien Dios había enviado (Rom 8, 3).

En relación con lo que estamos exponiendo, surge la cuestión de si Pablo ha llamado expresamente Dios a Cristo o sólo lo ha designado como Hijo de Dios. En Rom 9, 5 parece haber hecho Pablo esta última y suprema afirmación sobre Cristo. Los otros pasajes que a este propósito se alegan igualmente, deben descartarse. Cuando el apóstol nota en 2 Thes 1, 12: «A fin de que sea glorificado el nombre de nuestro Señor Jesús en vosotros —y vosotros en Él— según la gracia de nuestro Dios y Señor Jesucristo», no habla de una sola persona. Pablo pone aquí juntos, como otras muchas veces (cf. 1 Thes 3, 11 y 13; 1 Cor 1, 3; Rom 1, 7), a Dios y al Señor Jesucristo, de suerte que la conjunción «y» ha de entenderse sólo enumerativamente. Aquí, pues, se

habla de Dios Padre y de Jesucristo. Lo mismo, sin duda, hay que decir de Tit 2, 13. Al notar aquí Pablo: «Esperando la bienaventurada esperanza y la manifestación de la gloria del Dios grande y salvador nuestro Jesucristo», por el Dios grande hay que entender sólo a Dios Padre. La gloria de este gran Dios es Cristo, porque Él es, en efecto, el resplandor de su gloria (Hebr 1, 3), la imagen del Dios invisible (Col 1, 15). Es lenguaje paulino describir a Cristo como la gloria de su Padre. También el evangelista San Juan designa a Jesús como «la gloria del unigénito del Padre» (Ioh 1, 14). El sentido, por tanto, del pasaje es éste: Esperamos el advenimiento de Cristo. Este Cristo es la gloria del gran Dios y nuestro salvador.

Así pues, sólo podemos tomar en consideración como pasaje demostrativo el de Rom 9, 5: «Porque deseaba ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos, de quienes vienen los padres y de quienes viene el Cristo según la carne, el que es sobre todas las cosas Dios bendecido por los siglos. Amén.»

Algunas ediciones hacen punto o punto y coma antes de la adición: «El que es Dios sobre todas las cosas», de suerte que resultaría una oración independiente, una fórmula final con este sentido: «El que es Dios sobre todas las cosas sea bendecido por los siglos. Amén». Esta lección encajaría bien en la restante terminología de Pablo, que sólo mira al Padre como levantado sobre todas las cosas. Así, por ejemplo, en Eph 4, 6: «Un solo Dios y padre de todos que está sobre todas las cosas y por todas y en todos nosotros». Mirando, sin embargo, al contexto, no parece deba ponerse punto delante de la adición de Rom 9, 5, sino sólo coma. Con ello la divinidad de Cristo se expresaría sin velo alguno en ese pasaje. En todo caso, esta explicación sería lingüísticamente siempre posible y estaría representada por antiquísimos testigos textuales y por la Vulgata. Mas, aun cuando esta lección no pudiera sostenerse, siempre quedaría intacta la idea fundamental del apóstol, es decir, que en la figura humana de Cristo, en su corporal epifanía, se nos ha manifestado la plenitud de las gracias del Padre. Pablo moldea en frases y giros siempre nuevos este fundamental pensamiento suyo: «En Cristo se nos manifiesta la bondad y la caridad de Dios» (Rom 8, 38; Eph 2, 7). «La gracia de Dios nos ha sido dada en Cristo» (1 Cor 1, 4; Eph 1, 8). «Dios nos ha bendecido en Cristo» (Eph 1, 3). Según esto, Cristo es la gracia de Dios humanada, visible en un cuerpo humano, el amor pater-

nal de Dios personificado. Si Pablo reserva el nombre Dios al Padre solo y llama a Cristo, a diferencia del Padre, ordinariamente con el nombre del Señor, ello se explica porque tiene siempre ante los ojos al Cristo hecho hombre, y Cristo, por su humanidad, en expresión de Juan, es «menor» que el Padre. Pero Pablo recalca una y otra vez cuidadosamente que este Cristo hecho hombre tiene parte inmediatamente en el ser divino. Él es, en efecto, como anteriormente vimos, «igual a Dios» e «hijo propio de Dios».

Cristo, el Kyrios. Pablo no conoce expresión más acertada para este misterio divino de Cristo que el nombre de *Kyrios*. En toda la literatura judía no aparece nunca el nombre de Kyrios para designar al Mesías. Ese nombre se reserva únicamente a Yahvé. Los LXX designan siempre con el nombre de *Kyrios* a Yahvé mismo, cuyo nombre propio se evita, por reverencia, pronunciar. El Kyrios es Yahvé en cuanto se manifiesta hacia fuera. Al aplicar Pablo este Kyrios a Jesús, nos atestigua una vez más que para él Yahvé y Cristo son por naturaleza idénticos. Tan estrechamente se unen en su pensamiento Yahvé y Cristo, que en las cartas a los tesalonicenses, por ejemplo, queda dudoso en varios pasajes (1 Thes 1, 8; 3, 12; 4, 6; 2 Thes 2, 13; 3, 1, 5 y 16) si con el nombre de Kyrios quiere significar a Dios o a Cristo.

Como Kyrios, a Cristo le conviene también el culto de la divinidad. El apóstol ora a Cristo lo mismo que a Dios: «Dios mismo, Padre nuestro, y Jesús Señor nuestro, enderece nuestro camino hacia vosotros; a vosotros, empero, os haga el Señor abundar y sobreabundar en la caridad de unos con otros y con todos» (1 Thes 3, 11-12; cf. 2 Cor 12, 8 s). El *Marán atha* de 1 Cor 16, 22 es una oración a Jesús: «¡Señor, ven!» Pablo atestigua igualmente que los fieles oran a Cristo. Ellos invocan «el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 1, 2; Rom 10, 12 s). Como manifestación que es de la bondad de Dios, Cristo es el manantial de toda gracia y de toda bendición. Al comienzo de sus cartas, Pablo desea a los suyos «gracia y paz» de parte de Dios y de Cristo. También en otras ocasiones habla con frecuencia de esta gracia (2 Thes 2, 16; Gal 1, 6 *et alibi*). Es la gracia que Cristo nos da por medio de su Espíritu Santo. A Cristo conviene la «fuerza de Dios» (2 Thes 1, 7; 1 Cor 1, 24 *et alibi*). Esa fuerza abruma al apóstol como la *Schechiná* de Yahvé (2 Cor 12, 9). Cristo facilita al apóstol los viajes a sus comunidades

(1 Thes 3, 11; 1 Cor 4, 19; 16, 7). Pero su misteriosa fuerza divina puede ser también dura y temible. El Señor corrige y castiga ya en esta vida (1 Cor 11, 32). Pero también puede bendecir y curar. Puede apartar la enfermedad (2 Cor 12, 8). Cristo guía los corazones (2 Thes 3, 5). Fortalece la caridad de los cristianos (1 Thes 3, 12), los consuela y fortalece para toda palabra y obra buena (2 Thes 2, 16) y los guarda del mal (2 Thes 3, 3). De ahí que el cristiano, como de Dios (Rom 5, 11), así se gloría también de Cristo (1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17; Phil 1, 26 *et alibi*). Así pues, como bondad de Dios encarnada, Cristo, el Kyrios, es objeto sublime de culto, es la *dynamis* divina y la fuente de toda gracia y de toda bendición, pero también de toda maldición.

La especulación cristológica del apóstol. En estas ideas básicas y fundamentales de la cristología paulina se inscribe la especulación particular por la que Pablo trata de poner en claro la relación entre lo divino y lo humano en Cristo. El fundamento de su especulación es la convicción de que Cristo es el Hijo de Dios preexistente. La existencia premundana de Cristo es para Pablo algo tan evidente que propiamente no la razona jamás, sino que la da por supuesta en sus razonamientos. La personalidad del Cristo anterior a la historia constituye la figura de Cristo. En la cristofanía de Damasco, Pablo conoció a Cristo como el Kyrios, es decir, como el Dios que se revela a sí mismo. Ahora bien, el que dice «Dios», dice preexistencia. La fe en la preexistencia de Cristo es para Pablo una consecuencia inmediata de su fe en la divinidad de Jesús. Para explicar, pues, su doctrina de la preexistencia, no es menester acudir a las ideas contemporáneas de los judíos; a la idea, por ejemplo, de que determinadas magnitudes de la historia de la salud, como Moisés, el templo, el tabernáculo y el pueblo de Israel, existían desde la eternidad en los designios de Dios, porque lo que es último y supremo en la ejecución, ha de ser primero en la intención divina. Estas sublimes especulaciones no eran necesarias para Pablo. Con el conocimiento de que Cristo era el Kyrios divino, se le daba de manera inmediata la existencia premundana de Cristo. En ocho pasajes de sus cartas se expresa claramente sobre este punto: «Mas cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su hijo» (Gal 4, 4). El término «enviar» demuestra que, ya antes de entrar en la figura de la carne, Jesús poseyó un modo de existir celeste. Por eso dice Pablo: «Dios

envió a su hijo en la semejanza de la carne del pecado» (Rom 8, 3). «Él, que siendo rico se hizo pobre a fin de que, por su pobreza, vosotros os hicierais ricos» (2 Cor 8, 9). «El cual, estando en la forma de Dios, no tuvo por rapiña ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo» (Phil 2, 8).

Por preexistente, Cristo es el primogénito de toda la creación (Col 1, 15) y, por ende, anterior a toda criatura: «Porque por Él fue creado todo, lo que hay en el cielo y lo que hay en la tierra, lo visible y lo invisible, sean tronos, sean dominaciones, tanto principados como potestades. Todo ha sido creado por Él y para Él» (Col 1, 16-17). «Mas, para nosotros, sólo hay un Dios, el Padre, de quien viene todo, y nosotros para Él; y un solo Señor, Jesucristo, por quien todo ha sido hecho, y nosotros por Él» (1 Cor 8, 6). De esta fe en la preexistencia de Cristo se sigue la consecuencia de que, para Pablo, lo divino es lo originariamente dado en Cristo, su propia y más profunda realidad, lo que sustenta y domina su ser creado, lo que forma, por ende, la persona en Cristo. Por un solo y mismo Hijo de Dios supratemporal fue hecho el universo, por el que luego, en la plenitud de los tiempos, fue enviado en la semejanza de la carne de pecado y, finalmente, por su resurrección, cuando por su muerte de cruz hubieron caído las barreras de la carne de pecado, fue constituido «Hijo de Dios en fuerza». En los tres estadios de existencia: antes de la creación, en figura humana sobre la tierra, y a la derecha del Padre en el cielo, el Hijo de Dios es el sujeto de los tres modos de existencia de Cristo. En todos los estadios de su divina historia no hay más que un yo único, que permanece siempre igual a sí mismo. El Señor preexistente es siempre uno y el mismo. Pablo, pues, no conoce un doble yo en Cristo, ni distingue, como los nestorianos, un hijo natural y otro adoptivo. Sólo una persona hay en Cristo: el Hijo de Dios. ¿En qué relación con esta persona divina se halla la humanidad de Cristo? ¿Es la humanidad absorbida por la divinidad en el sentido de los monofisitas posteriores o guarda su propiedad?

Pablo no omite acentuar la plena humanidad del Señor. Por dos veces, en Rom 5, 15 y en 1 Cor 15, 21 s, establece el paralelo entre Cristo y Adán, como los dos tipos y cabezas de la humanidad. La fuerza de la comparación estriba precisamente en la igualdad esencial del primero y segundo Adán. Con la misma energía con que Pablo llama a Cristo Hijo de Dios, le designa

también como hombre: «Uno solo es Dios y uno solo también el mediador entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús» (1 Tim 2, 5). Este hombre Cristo Jesús se define más inmediatamente por rasgos concretos del mundo circundante judío. Ha nacido de mujer y procede, por ende, del mundo terreno y ha sido puesto bajo la ley judaica (Gal 4, 4). Es descendiente de Abraham (Gal 3, 16) y vástago de David (Rom 1, 3). Se hizo ministro de la circuncisión (Rom 15, 8) y, por ello, como los demás miembros de su pueblo, aceptó sobre sí los derechos y deberes mosaicos.

Ahora bien, ¿en qué relación está en la especulación del apóstol este verdadero «hombre» Jesús respecto al Hijo de Dios o, más exactamente, respecto a su persona divina? El pasaje de Phil 2, 6 y 11 nos abre una clara perspectiva sobre el pensamiento paulino en este punto. En este pasaje, que acaso sigue un primitivo himno litúrgico, no intenta el apóstol dar una instrucción sobre la unión de ambas naturalezas en Cristo. Quiere más bien inducir a la humildad por una mirada a la encarnación de Jesús; pero precisamente esta ausencia de intención didáctica da singular valor a sus explicaciones en este lugar: «El cual, subsistiendo en la forma de Dios, no tuvo por rapiña el ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo... Y se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual, también Dios lo sobreexaltó y le hizo gracia de un nombre sobre todo nombre, a fin de que al nombre de Jesús se doble toda rodilla, de los seres celestes, de los terrenos y de los bajo tierra, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre.» Lo que Pablo quiere poner de relieve en Cristo es su humildad profundísima. Esa humildad se manifiesta en el acto de abatimiento de la encarnación: Antes de su existencia terrena, Cristo estaba «en forma de Dios» (ἐν μορφῇ θεοῦ). Como añade Pablo, de tal suerte estaba del lado de Dios y no del lado de lo creado, que «no tuvo por rapiña el ser igual a Dios», es decir, que su igualdad con Dios era para Él un derecho originario y heredado. Cristo era, pues, originariamente y por naturaleza, igual a Dios. Y, sin embargo, no retuvo pertinazmente ni a la fuerza esta forma de existencia, sino que se desprendió más bien de ella, «se anonadó a sí mismo» (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) al tomar la forma opuesta, la forma de esclavo (μορφὴν δούλου λαβών). Ahí está, según el apóstol, lo conmovedor de la humildad de Cristo, en que se

desprendió de la forma de existencia divina y tomó una existencia terrena y humana. Esta palabra «desprenderse», «anonadarse», arroja un chorro de luz sobre la peculiaridad de la especulación paulina. El apóstol había, evidentemente, reflexionado ya muchas veces sobre cómo pudo venir a nosotros hecho hombre mortal el que era ser celeste preexistente. Había, pues, tocado la cuestión de la cristología en el más estricto sentido, la cuestión sobre el «cómo» de la unión de la divinidad y de la humanidad en Cristo. La solución del enigma está para él en el anonadamiento o desprendimiento. ¿Quién se ha anonadado? El ser celeste preexistente de Cristo. De éste solo se habla. El sujeto de la nueva forma de existencia sigue siendo el yo preexistente de la divinidad. ¿Y en qué se ha anonadado Cristo? En su «forma de Dios». El acento recae aquí no en lo divino, sino en la forma de lo divino. Cristo no se ha desprendido del ser divino, sino del ser igual a Dios, de su vestidura divina, de su gloria divina, de aquellos atributos divinos que son propios de Dios y por los que Él se manifiesta como Dios, de aquella forma de gloria divina a cuya ostentación hubiera tenido derecho por naturaleza.

Lo conmovedor de la encarnación de Cristo está en que el solo y mismo Cristo, igual a Dios, cambió la vestidura divina por la ropa del esclavo. Con otras palabras: En la encarnación, el ser celeste recató la plenitud de sus atributos divinos: su omnisciencia, su omnipotencia, su infinitud; y en lugar de estos atributos divinos aparecieron en adelante sólo los atributos del siervo, atributos y fuerzas humanas. El resultado, por tanto, de la encarnación es que uno solo y el mismo ser que estaba antes en el cielo en forma de Dios está ahora sobre la tierra; pero realiza su esencia divina de manera exclusivamente humana, por medio de atributos y fuerzas humanas. No interviene, pues, una transformación de la divinidad en la humanidad, sino más bien lo contrario: la gloria divina queda recatada, de suerte que ya sólo es visible lo humano. Si traducimos estas ideas paulinas a la lengua de la teología, no quieren decir otra cosa sino que lo divino en Cristo sigue siendo el *principium quod* de su obrar terreno; pero, en lugar de la naturaleza divina, la naturaleza humana pasa a ser el *principium quo*, por el que Cristo obra sobre la tierra. Es, por tanto, un error de algunos teólogos, por ejemplo, de Ansgar Vonier en su libro sobre *La personalidad de Cristo*, reconocer un milagro psicológico en el hecho de que Cristo pudiera sufrir y

morir, y dar por supuesto que la humanidad de Cristo, de suyo, por razón de su unión con la divinidad, no hubiera tampoco podido sufrir ni morir, a no ser que Dios, de manera milagrosa, no hubiera constantemente suspendido la acción de las fuerzas divinas sobre la misma humanidad. Es la misma opinión que defendió ya Hilario de Poitiers y que se deslizó lamentablemente hacia carriles monofisíticos. Porque, desde ese momento, la naturaleza humana de Cristo no sería la misma que nuestra naturaleza, no sería nuestro vestido de siervos. Por su unión permanente con el Yo divino, hubiera sido una naturaleza específicamente distinta; por tanto, una nueva naturaleza, otra en el sentido de los monofisitas posteriores. Lo propio precisamente de la encarnación está en que la persona divina renunció desde el principio a toda pretensión u ostentación de gloria hacia fuera, y eso por el hecho mismo de la encarnación. No es que fundamentalmente hubiera mantenido esta pretensión aun después de la encarnación y que, por ello, a cada acto humano hubiera tenido que hacer un milagro especial, a fin de dar a ese acto carácter puramente humano. No. El milagro de la humillación divina, según Pablo, está precisamente en que la persona divina llevó sobre sí realmente, con todas sus consecuencias, y no sólo de modo aparente, la vestidura de siervo que tomara. Es verdad que, aun según esta especulación, sigue siendo cierto que detrás de todo ese obrar humano está el Yo preexistente y celeste de Cristo. Todo lo que obra y sufre, lo obra y sufre como Cristo celeste. Tiene, por tanto, carácter absoluto.

Así pues, dentro de la más estricta especulación paulina, podemos decir que el misterio de Jesús se nos presenta sólo en su aspecto humano, terreno y frágil. O, teológicamente formulado: La naturaleza humana es el verdadero instrumento, el órgano por el que se realiza el Yo divino de Cristo. En este sentido, los teólogos hablan de un *instrumentum coniunctum*.

Si desde este mirador paulino damos una mirada anticipada a las luchas cristológicas de los siglos por venir, nos resulta evidente que el nestorianismo es impaulino, por destruir la unidad personal del Cristo celeste y terreno. El nestorianismo niega que una sola y misma persona divina sea sujeto de todos los modos de existir de Cristo. Enseñaba, efectivamente, un doble Yo en Cristo, uno divino y otro humano. Pero tampoco el monofisitismo y monotelismo son apaulinos, pues hacen obrar al Dios hecho hombre,

no por la forma de siervo, sino por la de Dios. Sólo la doctrina de la Iglesia reproduce, en fórmulas finamente pulidas, al auténtico Pablo, a saber, que Cristo es una sola persona divina en dos naturalezas, pero que la naturaleza divina no absorbe a la humana. La naturaleza humana conserva más bien su plena propiedad, su voluntad natural y sus operaciones naturales.

Las ideas de la carta a los filipenses se hallan también expresadas en fórmulas escuetas, pero muy expresivas, en la carta a los romanos. Al dirigirnos ahora a estas fórmulas, la cristología paulina se nos cierra en una plena unidad, en una visión esencial del Cristo preexistente y, a la par, del postexistente y terreno. A diferencia de la epístola a los filipenses, la *ad Romanos* está desde el principio dirigida a la especulación, a una inteligencia conceptual o racional del misterio de Jesús. Según eso, el Cristo anunciado en el Antiguo Testamento es Hijo de Dios. Por Hijo de Dios, desde el principio y antes de todo tiempo, le conviene el espíritu de santidad (πνεῦμα ἁγιωσύνης). Este espíritu de santidad es idéntico a la naturaleza divina. Históricamente, ese Hijo de Dios se nos presenta en dos modos de existencia y de revelación.

En virtud de su descendencia de David (ἐκ σπέρματος Δαυίδ), es para nosotros Hijo de Dios «según la carne», es decir, Hijo de Dios en la fragilidad humana (que corresponde a la vestidura de siervo en la carta a los filipenses), y en virtud de su resurrección se hizo para nosotros «hijo de Dios en fuerza» (υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει). El ser Hijo de Dios lo tiene del espíritu de santidad; el ser hijo de Dios en la carne le viene de su descendencia de David; el ser hijo de Dios en fuerza, de su resurrección de entre los muertos. El Cristo glorificado no existe, pues, ya en forma de esclavo. También su humanidad está glorificada y divinizada. Es hijo de Dios en fuerza, correspondiente a lo que dice la epístola a los filipenses: «Por eso también Dios lo ha sobreexaltado.»

Resumiendo, podemos establecer como síntesis de la cristología paulina: Cristo es hijo de Dios que preexiste realmente y toma parte en la creación. Con el fin de redimir a la humanidad, fue enviado por Dios a la tierra. Como redentor, llevó hábito de esclavo. Del hábito divino, es decir, de los atributos en cuanto visibles hacia fuera, se desprendió durante su paso por la tierra. Por su resurrección se vistió nuevamente la vestidura divina y consuma la redención.

A Pablo debemos la primera cristología sistemática. Él nos revela la divinidad preexistente de Jesús, como el principio sustentador unitario de su ser y de su obrar, como principio formal de la personalidad de su ser. Por su doctrina de la *kénosis* nos hace comprensible en qué sentido podía el Hijo de Dios sufrir, morir y redimirnos.

El evangelista San Juan intenta explicarnos el misterio del Señor desde un lado totalmente distinto al de Pablo, no desde el ángulo visual de la especulación judía, sino partiendo exclusivamente de las impresiones de su propia experiencia viva, y con los finos instrumentos de su formación helenística.

11. Interpretación joánica de la conciencia personal de Cristo

El comentario de Juan nos trae un precioso complemento a lo que Pablo nos ha predicado. Su horizonte es más amplio. En él no interroga el antiguo discípulo de Gamaliel, sino sencillamente el hombre que tiene hambre y sed de justicia. Sus imágenes y conceptos son genéricamente humanos, no específicamente rabínicos. Hay en la imagen de Jesús evocada por Juan algo de luminoso, de elevado e íntimo a la par. La cristología joánica no se petrifica en un sistematismo rígido, sino que rebosa calor de vida y ternura.

Peculiaridad del cuarto Evangelio. Sobre la autenticidad del Evangelio de San Juan se dice lo decisivo en la Introducción bíblica. Desde que H. Müller elaboró las reglas de composición semítica en contraste con la griega, tenemos a mano un criterio para examinar el Evangelio de Juan en su espíritu literario. Ya el mismo H. Müller hubo de comprobar, «con no pequeña sorpresa», que las leyes de la estrofa dominan en el Evangelio de Juan de manera semejante a los profetas, al sermón de la Montaña y al Corán. Hoy no hay entendido en la materia que dude ya del carácter semítico de la lengua de Juan. A esto se añade que toda la Iglesia primitiva de oriente y occidente, señaladamente Ireneo, discípulo de Policarpo, que era ya a fines del siglo II un hombre maduro y pertenece, por tanto, a los testigos de la segunda generación, así como Teófilo de Antioquía y el fragmento muratoriano están por Juan como autor del cuarto Evangelio, y eso que demuestran vista aguda para las diferencias estilísticas. Que Juan fuera ejecutado mucho antes de fines del siglo I es tesis que no se puede demostrar por Papías. Todavía en los días del concilio de Jerusalén le llama Pablo una de las columnas de la Iglesia (Gal 2, 9) y Eusebio de Cesarea cuenta (HE 3, 28 y 6) que Juan fue a Éfeso y que

allí murió. Cierto que entre Juan y los sinópticos existe considerable diferencia. El escenario de los primeros es Galilea; el de Juan se desplaza a Jerusalén. En los sinópticos, el fondo principal de sus relatos se refiere a los hechos de Jesús; en Juan, en cambio, a sus palabras. En aquéllos, el estilo es plástico y concreto; en éste, por el contrario, abstracto y alegórico. Por otra parte, no es posible prescindir del Evangelio de Juan si se quiere comprender la hostilidad de los fariseos contra Jesús y su condenación a muerte, o la compenetración de lo humano y lo divino en Cristo. Juan, pues, completa a los sinópticos en puntos esenciales. El hecho de que su Evangelio, a despecho de las diferencias con los sinópticos, pudiera tomar carta de naturaleza entre las comunidades cristianas, sólo se explica por estar refrendado por la autoridad del apóstol Juan. Que éste adoptara en su Evangelio la doctrina helenística del logos, se explica suficientemente por el hecho de que, según la tradición, Juan se estableció en Éfeso, donde las ideas helenísticas estaban arraigadas. Ideas que, por lo demás, tampoco eran desconocidas en Galilea. La diferencia de estilo no es, pues, absoluta.

Juan y Pablo. La manera como Juan describe el misterio de Cristo es característicamente distinta de la de Pablo, siquiera por otra parte se toque con ella en puntos esenciales. ¡Pablo y Juan! Los dos fueron en su juventud naturaleza de fuego, almas pasionalmente excitables. Ambos van al todo. Lo que una vez ha conmovido su corazón, se convierte para los dos en el único bien supremo, al que subordinan todo lo demás, y ambos dirigen su pensamiento a comprender en visión grandiosa ese supremo bien único. Lo que distingue entre sí a los dos apóstoles radica, sobre todo, en la diferencia de su temperamento. La pasionalidad de Pablo es tempestuosa, indomable y tenaz. Le empuja a explosiones violentas. Las frases salen de su pluma tumultuosamente, sin tiempo para ordenarse. La fuerza de su espíritu tormentoso encierra dentro de ellas tal plenitud de pensamientos y experiencias, que su vestidura resulta estrecha y se rasga por todas partes. La pasionalidad de Juan está vertida hacia dentro. Arde en lo profundo de su ser. Los ojos de su alma miran a la imagen santa y grandiosa que en ella está grabada y no se cansan de contemplarla una y otra vez, de pasmarse una y otra vez de esta gloria divina hecha hombre y de ir a la búsqueda de lo que hay de más bello

y mejor, a fin de dar expresión conveniente a esta contemplada hermosura. El fuego de Juan es tranquilo, sin llama, suave; el de Pablo es llameante, abrasa y consume. Este contraste, fundado en la diferencia de carácter personal, se acentuó todavía más por el hecho de que Pablo y Juan siguieron una evolución totalmente diversa. El uno hubo de llegar a Cristo por el camino de graves crisis internas. Pablo hubo de abrirse camino a pura fuerza saltando por encima de rocas casi inabordables y por entre abismos de vértigo. ¡Quién sabe si gritó bajo la cruz el *crucifige, crucifige* de la turba! Lo cierto es que, con odio fanático, había guardado los vestidos de Esteban y aplaudió jubiloso a cada pedrada que daba sobre el mártir. Luego no se daba punto de reposo en ir a la caza de cristianos y meterlos en la cárcel. Y, finalmente, vino una hora que le derribó a él por el suelo y le hizo gritar: «Señor, ¿quién eres tú? Señor, ¿qué quieres que haga?» Juan, en cambio, había pasado su juventud junto a las orillas de ensueño del lago de Genezaret. Allí, al oir predicar al Bautista, prendió sobre su alma la primera chispa divina. Y, al venir el prometido mismo, esta chispa se convirtió en grandiosa y divina llamarada: «He ahí el cordero de Dios». Eran días de fiesta, días de embriaguez de dicha, cuando Juan, compañero del Esposo, estaba junto a Él y podía descansar sobre su pecho. Nadie como él penetró entonces en la vida íntima del Dios-hombre. Entonces oyó palabras tan delicadas, tan íntimas, tan finas, que su lengua balbucía cuando de nuevo intentaba reproducirlas y tenía que empezar una y otra vez de nuevo a fin de aprisionar toda aquella delicadeza. Ningún apóstol, ningún evangelista ha sentido con tanta entrega y ternura como Juan la vida íntima del Señor y ninguno la ha sondeado y descrito con tan genial sensibilidad como él. Este sentir es tan discreto e íntimo que ha inducido francamente a error y se ha dicho que un sencillo pescador del lago de Genezaret no pudo haber escrito algo tan delicado. Y, sin embargo, el *logion* único sobre el hijo a quien ha sido entregado todo — *logion* que traen Mateo y Lucas — basta para demostrar que el auténtico, el verdadero Jesús, el Jesús de las horas quietas, que no se agotó en las muchedumbres de ahí fuera por las calles, ese Jesús íntimo hubo de hablar realmente como Juan nos cuenta que hablara. Si se quiere saber cómo habló Jesús, no como predicador popular por las calles y a orillas del lago, sino como amigo entre amigos, como esposo entre compañeros del esposo, hay que acudir al

Evangelio de Juan. Juan se ha asimilado de tal modo la manera de expresarse Jesús, que el estilo de éste se convirtió en su propio estilo y al leer su Evangelio no es a veces fácil establecer si habla Jesús o su discípulo amado. Y como Juan, preparado en la escuela del Bautista, ya en su fogosa edad juvenil conoció y amó en Jesús el bien supremo, para él resulta pequeño y mísero todo lo que no es Jesús. De ahí que en su Evangelio todo entre en rudo contraste, según se le diga sí o no a su Maestro. Cielo y tierra, arriba y abajo, Dios y diablo, luz y tinieblas forman los dos mundos, por los que hay que decidirse. Juan no conoce término medio ni transición de ninguna especie. El que no pertenece a Jesús, es del diablo y de su mundo.

Todavía hay un tercer elemento que determina la diversidad de los dos apóstoles. Cuando Pablo redactó o dictó sus epístolas, la misión cristiana estaba en sus comienzos. Junto a la Iglesia madre de Jerusalén sólo florecía una pequeña comunidad helenística en Antioquía. El mundo cultural de occidente estaba aún cerrado para Cristo. Sólo modestamente y de modo vacilante iba saliendo lo nuevo a la luz. Y las antiguas envolturas y cáscaras retenían tenazmente el nuevo germen y no querían desprenderse de él. Era menester duro trabajo para hacer espacio a la nueva vida, lo que no pudo conseguirse sin enérgico estirón, sin romper y arrancar implacablemente los egoístas ganchillos y raíces del antiguo tronco materno. No pudo ser menos, sino que muchos de esos zarcillos quedaban adheridos a la obra del reformador. De ahí el cuño rabínico de la especulación paulina. Y luego vino la gnosis helenística con sus fábulas sobre potencias angélicas, espíritus elementales y eones. Una maleza exuberante amenazaba al tierno germen cristiano en el momento en que fue trasplantado a terreno helenístico. De ahí nace una nueva lucha, la lucha por el auténtico Kyrios, frente a los falsos dioses de la gnosis. En esta polémica, Pablo no tuvo otro remedio que servirse de las imágenes y conceptos del helenismo, a fin de hacer inteligible, aun para aquellos círculos, su nuevo mensaje. De ahí los elementos helenísticos de la cristología paulina. Así, la vida de San Pablo estuvo toda llena de lucha, la lucha por la inteligencia genuina del misterio de Cristo. Frente a la humanización judaica de la imagen del Mesías y frente al culto gnóstico del Kyrios de los misterios helenísticos, Pablo tuvo que presentar a Cristo como el verdadero Señor, como cabeza de los principados, potestades y dominacio-

nes, como el hombre del cielo. Así, su teología es esencialmente cristocéntrica, no jesucéntrica, pues intenta comprender el misterio de Cristo partiendo de Dios, desde su origen celeste. De ahí que Pablo no tenga el interés de Juan por los pormenores históricos de la vida de Jesús. De ahí también que juzgue la encarnación como una humillación sin límites, como una *kénosis*. Su mirada queda prisionera en el milagro del divino anonadamiento y no considera bastante todas las irradiaciones que, viniendo del espíritu de santidad, constitutivo de la persona, obran sobre la humanidad de Jesús.

Caso totalmente distinto es el de San Juan. Cuando hacia finales del siglo I redactó su Evangelio, el primer rudo trabajo de «pioneros» estaba ya realizado en lo esencial. En virtud del enorme impulso de la predicación paulina, la novedad del cristianismo se había abierto paso lo mismo en el judaísmo que en el helenismo. La divinidad de Cristo ocupó hasta tal punto el centro de la fe cristiana, que se corría peligro, en un ambiente de gnosis helenística, de verla exclusivamente y negar lo humano de Jesús. De ahí que Juan tiene interés en presentar e ilustrar también lo humano de Jesús: «Lo que fue desde el principio, lo que vimos con nuestros ojos, lo que contemplamos y nuestras manos tocaron acerca del Verbo de la vida, lo que vimos y oímos os lo anunciamos también a vosotros» (1 Ioh 1, 1). Frente al docetismo gnóstico, Juan acentúa la naturaleza carnal del Logos: «Y el Verbo se hizo carne» (Ioh 1, 14). No mira, pues, de suyo al Verbo en su pretemporalidad, sino en su unión con la naturaleza humana: (ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο).

Hay que tener, además, presente que, cuando Juan escribió su Evangelio, no se hallaba ya en la plenitud de fuerza de su edad madura, sino que era un anciano que se da cuenta de hallarse a cierta distancia de hombres y cosas, mayormente de las luchas de la vida diaria. Lo que le llena, es ya sólo lo eterno, lo que de intemporal y esencial contiene la predicación cristiana. De ahí que haya algo como apagado sobre su Evangelio. Todas las personas y sucesos por él pintados llevan algo de intemporal en sí mismos. Son como una transparencia de lo eterno. Su Cristo es siempre el mismo Cristo intemporal, eterno, lo mismo en su vida anterior a la historia que en su aparición histórica y posthistórica. El hijo del hombre sigue «en el seno del Padre», aun cuando obre sobre la tierra. Los ángeles de Dios se ciernen sobre Él aun en

Galilea y Jerusalén. De ahí que Juan no siente ya lo humano de Jesús, al modo de Pablo, como un contraste, como algo extraño a la divinidad de Jesús, como una humillación, sino como transparencia y manifestación visible de lo divino. A través de su humanidad brilla la gloria divina de Cristo. Todo dualismo en la imagen de Cristo se desvanece. Pablo vio sólo al Cristo divino, y a la luz de la divinidad lo humano se le convierte en estridente contraste. Juan vio y amó también lo humano, que se convirtió para él en símbolo de lo divino.

No de otro modo que la naturaleza humana de Cristo, sus obras y sufrimientos se convierten también para Juan en transparencia de lo divino. Más aún, Juan ve brillar precisamente en esas funciones humanas la divinidad de Cristo. Los milagros no son tanto obras del poder del Mesías, que han de despertar la fe de los hombres en Él, cuanto resplandores necesarios y esenciales de su divinidad, sus «señales» (σημεῖα, 2, 11; 3, 2; 4, 54 *et alibi*). Su primer «signo» lo puso en Galilea. Los milagros están, por decirlo así, desprendidos de su contorno concreto histórico-temporal y vistos sólo en su plenitud esencial de sentido. Así, la multiplicación de los panes indica el pan del cielo; la resurrección de los muertos, la resurrección en general; la curación del ciego, la luz del mundo. Por muy individualmente que estén pintadas las personas particulares que entran en escena, no por eso se las entiende como individuos, sino como reflejos personales de fuerzas y movimientos. Los más encarnizados enemigos del Señor son caracterizados de modo absoluto como «los judíos» (2, 20; 5, 16 *et alibi*). El pueblo ya no se divide en clases y grupos, en fariseos y saduceos, sino que se le mira sólo como totalidad y se le hace representante simbólico del odio del mundo contra el Señor. La voluntad salvadora de Dios no se enlaza ya con el Antiguo Testamento — éste es más bien «vuestra ley» (13, 34; 15, 12 *et alibi*)—, sino con el mandamiento de amor de Jesús. Frente al cristianismo, el judaísmo es ya sólo un episodio. La historia de la pasión del Señor Jesús no es ya, como en los sinópticos, la historia de un inocente condenado a muerte, sino la historia del Cristo que supera victoriosamente la muerte, de aquel Cristo que pronunció el *consummatum est*. El objeto de la contemplación joánica no es el Jesús que lucha, sino el Jesús victorioso y triunfante. La perspectiva escatológica sobre lo futuro ha desaparecido. La «gloria de Dios» está ya presente en Cristo: «Hemos visto su gloria». En

lugar de los discursos escatológicos sobre la parusía, de los sinópticos, que señalan lo futuro, Juan nos ofrece los discursos de despedida de Jesús, que hablan de lo presente. En lugar de la escena de Getsemaní, la oración sacerdotal de Jesús. Si en Pablo el verle pende aún de una esperanza, en Juan la esperanza está en haberle visto (Kittel). Por modo semejante desaparecen también todas las imágenes y parábolas plásticas de las narraciones sinópticas, todo lo que se asienta sobre el suelo, todo lo histórica y temporalmente condicionado. Jesús nuestra vida, Jesús el pan del cielo, la luz del mundo, la viña, el buen Pastor: tales son los temas del Evangelio joánico. Todos y cada uno de los hechos de la vida del Señor están comprendidos según sus esencialidades y colocados a la luz de lo eterno. Juan tiene prisa por llegar a la confesión: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y vimos su gloria, una gloria como de unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Ioh 1, 14).

La cristología de San Juan. De los rasgos de este carácter joánico se destaca *lo nuevo que viene a añadirse a la interpretación* paulina de la conciencia personal de Jesús. En lo fundamental, Juan está de acuerdo con Pablo; sobre todo, en la confesión de que Cristo es una persona divina y preexistente, que es, además, verdadero hombre y en su humanidad nos ha redimido. Lo peculiar de Cristo es ser «hijo». Pablo lo había designado expresamente como «hijo propio» (Rom 8, 3; 8, 32); el evangelista lo llama hijo «unigénito» (μονογενής, 1, 18; 3, 16). Juan tomó prestado este nombre de los gnósticos, tan violentamente combatidos otras veces. Lo mismo en Pablo que en Juan, este hijo es creador preexistente del mundo (3, 31; 16, 28; 17, 5 *et alibi*). Pero aquí aparece ya una ligera matización. Conforme a su carácter contemplativo, Juan no separa temporalmente, como Pablo, los diversos estadios de la revelación, sino que los describe como una revelación personal única del Logos. Ya antes de ser el mundo, estaba el Logos en acción. «Al principio» — correspondiendo al «in principio» del Génesis — el Verbo estaba junto a Dios y todo ser fue hecho por Él. Y no sólo la naturaleza muerta: lo vivo también tiene de Él el ser. Porque «lo que fue hecho, en Él era vida» (1, 4). Por obra del Logos, dondequiera el hombre se abre a su luz, esta vida se convierte en vida consciente y espiritual: «La vida es la luz de los hombres» (1, 5). «Él ilumina a todo hombre

que viene a este mundo» (1, 9). Quienes de entre los hombres reciben esta luz, se convierten en hijos de Dios (1, 12), que han nacido de Dios. Así, el Verbo de Dios se ha encarnado cada vez más extensamente en el mundo; por fin, el Logos entró en la humanidad y se hizo carne. El prólogo, pues, del Evangelio de San Juan es un himno a la actividad del Logos que penetra el universo. También Pablo conoce una actividad pretemporal de Cristo (1 Cor 10, 3 s); pero es una actividad sobre el pueblo de Israel. Sólo en la carta a los colosenses entra Pablo más a fondo. En Cristo «tiene todo su consistencia». Pero lo que en Pablo sólo está indicado aisladamente, es en Juan una doctrina clara. Nada hay en el mundo, nada ha habido en la historia humana que no haya recibido del Verbo la verdad y la vida. Él es el único y verdadero revelador de Dios.

Al servicio de esta amplísima y universal manera de ver está la expresión *logos*. Juan la halló preformada en el mundo de ideas de su contorno. En la fe babilónica de Marduk, en la de los muertos de Egipto, en la doctrina de la *memra* de los judíos, pero sobre todo en las ideas sobre el *logos* de Platón, de los estoicos y de Filón, se conocía la palabra creadora. Juan la tomó porque ella significaba lo universal, lo absolutamente comprensivo de la potencia divina reveladora. Mas, al afirmar esta potencia reveladora del Cristo viviente, de una personalidad viva concreta, la doctrina del logos pasó a ser peculiar suya, una doctrina específicamente cristiana, que no tiene de común con el logos extracristiano sino el nombre. Porque la «palabra» no es ya, como en los sistemas extracristianos, una fuerza impersonal de Dios, o una potencia divina subordinada al Dios supremo, sino la concreta y personal revelación de Dios mismo.

Como logos, Cristo es la palabra de Dios pronunciada dentro del mundo, Dios que se revela a sí mismo. La revelación de Dios halló su expresión más acabada y su conclusión absoluta en la encarnación de Cristo. La humanidad de Cristo es el lugar donde el Padre, por medio de su Hijo, se comunica a los hombres. La humanidad de Cristo está de tal manera unida con la divinidad y asumida en ella, que pueden ciertamente distinguirse divinidad y humanidad en Cristo, pero jamás separarse. Cuando Juan habla del logos, piensa en el logos hecho hombre, que él vio con sus ojos y palpó con sus manos (1 Ioh 1, 1). La unión de lo humano y lo divino es para él tan íntima como no cabe pensar más.

Más íntima aun que para Pablo. Aun durante su existencia terrena Cristo está en el seno del Padre *(in sinu patris)*: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (10, 30). «¿No creéis que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí?» (14, 10; 10, 38). «El Padre glorifica al Hijo, para que el Hijo le glorifique a Él» (17, 1). El que a Él le conoce, conoce al Padre. El que le ve a Él, ve al Padre (14, 77 s). «Todo lo que tiene el Padre es mío» (16, 15). Padre e Hijo están, pues, aun durante la existencia terrena de Jesús, en continuo intercambio de vida, en perpetua comunión de amor: «Los ángeles del cielo suben y bajan sobre el hijo del hombre» (1, 51). Por su conciencia de esta comunidad de vida con el Padre, Cristo puede abiertamente decir: «Antes de que Abraham fuera, soy yo» (8, 58). Aun para el Cristo humanado, no existe más que un hoy, un eterno presente, el ser en el Padre. Esta unidad de conciencia está inequívocamente expresada por la palabra de Cristo: «Nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el hijo del hombre que está en el cielo» (3, 13). El estar en el cielo no es cosa de antaño y pasada, sino algo duradero y permanente. Lo que la teología posterior llamó *scientia visionis*, la visión inmediata de la esencia divina por el Verbo encarnado, se sigue de esta íntima compenetración de lo humano y lo divino en Cristo.

Nuevamente puede reconocerse desde este punto de vista la peculiar manera con que ambos apóstoles juzgan la encarnación de Cristo. Pablo mira tan de hito en hito a la naturaleza divina de Jesús, que su especulación no parece percibir la irradiación e influjo de aquélla sobre la naturaleza humana. La naturaleza humana es más bien para él en esta visión algo tan pobre y humilde que, en parangón con la divina, sólo puede comprenderla como una *kénosis*, como un total anonadamiento personal de Cristo. Es cierto que aun en esta consideración la divinidad sigue siendo el más profundo sí mismo, el verdadero yo del Dios humanado; pero es algo quieto, algo que sólo da al obrar humano de Cristo su carácter de absolutez en cuanto es siempre un obrar del preexistente Hijo de Dios. Pero lo divino no refluye sobre y a través de la humanidad de Jesús. Esta humanidad es más bien como la pared de una cárcel que no permite que la luz pase por ella. En este sentido, la cristología paulina puede caracterizarse como dualista, pues establece cierto contraste entre divinidad y humanidad. Pero lo que omite la fuerza especulativa de Pablo lo

completa la genial intuición de Juan. Él estaba particularmente llamado para ello. ¡Él había visto con sus ojos la gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad! De ahí que él — él solo — pueda darnos una psicología del Dios hombre, es decir, mostrarnos el íntimo juego mutuo de las fuerzas humanas y divinas en Cristo. De ahí que acentúe que no sólo el Cristo pretemporal, no sólo el Cristo glorificado, sino también el Jesús histórico estaba henchido de conciencia divina y vivía en un eterno hoy.

Para Juan, todo el obrar terreno de Jesús está inundado de celeste resplandor. Ya en la vida y obrar terreno del Señor reverbera para él su *doxa*. La traducción corriente de *doxa* es «gloria». En el Antiguo Testamento, *kabod* designa originariamente lo que tiene peso o lo da; en Dios, la fuerza de su epifanía (sobre todo en la tormenta), la poderosa revelación de Yahvé en Israel; más concretamente, la nube de fuego que la simbolizaba (Ex 24, 15; 40, 34 *et alibi*). En el Nuevo Testamento *doxa* es la señal distintiva del mundo divino frente al terreno, la forma peculiar de existir y de manifestarse Dios. Pablo afirma esta *doxa* del Cristo glorificado (2 Cor 3, 18; 4, 6; 1 Cor 15, 40). Juan, empero, ve su resplandor aun en la vida terrena de Jesús. La mejor traducción de *doxa* sería *maiestas*. Es la *maiestas Domini*, visible, según Juan, aun en el ser terreno de Jesús. Por eso Juan se adhiere hasta con amor sensible a la humanidad del Señor. Pablo no quiere saber sino del Cristo celeste. Si bien es cierto que conoció también a Jesús según la carne, «desde ahora» ya no lo conoce así. De ahí que, como hemos ya mostrado, los rasgos históricos en la imagen del Cristo de Pablo pasan considerablemente a segundo término, si bien sería exagerado afirmar que el Cristo de Pablo sea sólo un Cristo de la mística y no una realidad histórica. Juan, por el contrario, no se cansa nunca de ahondar más y más en la imagen terrena del Señor. «El Verbo se hizo carne». He ahí lo que su Evangelio quiere atestiguar. Juan inicia su preludio, como si dijéramos, a todo registro, después de haber hablado en el prólogo de la existencia antehistórica de este Verbo y de su encarnación en el mundo. La palabra «carne», en el vocabulario judío, indica al hombre en su imperfección y debilidad. Juan escoge esta palabra para reforzar la paradoja: El Verbo que desde el principio estaba junto a Dios, que era la vida en la tierra y la luz de los hombres, se hizo carne, trasunto de todo lo perecedero, contraste extremo con todo lo divino. Este contraste interesa justamente

al evangelista. Porque los docetas, partiendo del dualismo platónico-helenístico, habían tropezado en la carne de Jesús y habían enseñado en éste un cuerpo aparencial. De ahí que, en el encabezamiento mismo de su Evangelio, ponga Juan como *thema probandum* que el Logos se hizo verdaderamente carne. Y todavía varía el mismo pensamiento cuando añade: «Y puso su tienda entre nosotros». El evangelista piensa, sin duda, en la tienda de la alianza con el Schechinah o en la «condescendencia», de que hablaban los escribas de la ley y con la que designaban la revelación de la gloria de Dios. El evangelista gusta de hacernos ver el resplandor de esa gloria divina en el obrar terreno de Jesús. Por eso nos pinta los discursos, las acciones y sufrimientos de Jesús de forma tal que sólo pueden entenderse como revelación de la gloria divina. Esto, a la verdad, no le impide contar con fidelidad histórica. A él precisamente le debemos una serie de rasgos históricos de la vida de Jesús que los sinópticos pasan en silencio. Sabemos el día exacto de la muerte del Señor y el motivo decisivo de su condenación a muerte. Nos enteramos de su sed ardiente en la cruz, de su llanto por Lázaro, de su solicitud por su madre que estaba al pie de la cruz y de su particular cariño con Juan mismo (el evangelista usa aquí φιλεῖν, no ἀγαπᾶν, es decir, la palabra griega que expresa el matiz de un amor totalmente personal e íntimo). En general, Juan, como Lucas, tienen en cuenta particularmente la vida afectiva de Jesús, con lo que nos pone humanamente cerca el fenómeno Cristo. Así, nos resulta «vivible». La garantía histórica del apóstol se deduce también —y no en último término— del hecho de que, no obstante su empeño por hacernos ver en Jesús la gloria del Logos, jamás nos lo presenta a la manera de la mística helenística del Kyrios, como un dios ambulante por la tierra, ajeno a toda miseria terrestre y engreído de su plenitud divina, sino como a un Dios hecho hombre, que en su conciencia humana se siente absolutamente dependiente del Padre y que por ello declara: «El Padre es mayor que yo» (14, 28). Y como pinta con fidelidad histórica la imagen de Jesús, así también las otras personas que entran en escena. Marta, Tomás, María de Magdala, Caifás, Pilatos, Pedro, y el discípulo amado están descritos por Juan con fidelidad y claridad superior a la de los sinópticos, aun del mismo Lucas. En las conversaciones y discursos del Señor, Juan reproduce la lucha de las oposiciones con una profundidad y fuerza que en vano buscamos en los

sinópticos. Pinta la disposición de las masas populares (7, 11 ss; 11, 55 ss). Con escuetas indicaciones sabe dibujar con eficacia suprema la situación del momento (cf. 13, 30; 20, 19). Ésta no se explica, acaso por imitación de la historiografía griega — como en Lucas, que emplea hasta expresiones técnicas —, ni siquiera por el drama griego. Aquí se percibe más bien claramente la fuerza de un hombre de rara «vitalidad y talento» (Kittel), de un hombre a la vez que, hasta su última línea, está penetrado de la soberana certeza de haber vivido, en visión inmediata, al Verbo eterno mismo. Así la imagen joánica de Cristo es la más madura que nos ha regalado la revelación. La teología cristiana posterior no ha sabido añadirle nada esencial. La teología sólo ha podido aclarar y expresar en fórmulas conceptuales lo mismo que Juan describiera con sencilla evidencia. Obra, en fin, de la teología ha sido la elaboración de un sistema de cristología. De esta cristología extrabíblica trataremos ampliamente en los capítulos sucesivos.

12. Interpretación patrística de la conciencia personal de Cristo

Si damos una ojeada general sobre la especulación patrística acerca del misterio de Jesús, reconocemos tres estadios de desenvolvimiento: La cristología de los Padres apostólicos, la de los apologistas y la de los teólogos posnicenos.

Los Padres apostólicos. Se comprende fácilmente que los Padres apostólicos, que tenían más que sobrado trabajo en plantar en los corazones y defender la gran novedad del cristianismo, es decir, la fe en el Hijo de Dios hecho hombre, no llegaran a plantearse el problema cristológico en el sentido estricto de la palabra. Por eso, lo que ellos expusieron acerca del misterio de Cristo, fue sólo una paráfrasis más o menos extensa de la cristología bíblica. Unos se atuvieron para ello a la terminología paulina, otros a la joánica, cuando no fueron a buscar sus fórmulas en ambos apóstoles. De Juan muestran estrecha dependencia sus discípulos Ignacio de Antioquía y el anónimo autor del discurso a Diogneto. Como discípulos de Pablo se presentan Clemente Romano y el pseudo-Bernabé. Mas tampoco ellos siguen completamente su terminología. Clemente, siguiendo la carta a los hebreos, llama a Cristo «resplandor de la majestad divina»; y, exactamente como Pablo, recomienda la humildad, recordando que el Señor Jesucristo, «cetro de la majestad de Dios», no vino al mundo con aparato de arrogancia y soberbia, aunque hubiera podido, sino en humildad (16, 2). Y bajo la impresión de la doctrina paulina de la *kénosis*, Bernabé declara que los hombres, que no pueden resistir la luz del sol perecedero, mucho menos hubieran podido resistir la vista de la gloria esencial de Cristo, que por eso vino en carne (5, 10). En el espíritu de San Juan, Ignacio describe a Cristo como el Logos que estaba

desde la eternidad en el Padre, y apareció en los últimos tiempos, que salió del Padre, estaba en el Padre y volvió de nuevo al Padre (Magn 6, 1; 7, 2). En Eph 7, 2 dice: «Un médico hay, que es a par carnal y espiritual, engendrado y no engendrado, en la carne hecho Dios, en la muerte vida verdadera, hijo de María e hijo de Dios...» Al igual que su maestro Juan, Ignacio se vuelve contra los docetas judeo-cristianos y pone enérgicamente de relieve la verdadera humanidad de Jesús. Con esta verdadera humanidad están estrechamente unidas, con ella se sostienen o caen todas las verdades fundamentales del cristianismo: La muerte de cruz, la resurrección de Cristo y nuestra redención. Los docetas niegan la virtud de la cruz de Cristo, la esperanza de la resurrección y la pasión de los mártires. Pero el mismo Ignacio confiesa con fórmula paulina: «Llenos de certidumbre en lo tocante a nuestro Señor, el cual es con toda verdad del linaje de David, según la carne, hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios» (*Smyrn.* 1, 1). Como hombre nuevo, Cristo asume en sí a todos los que quieren salvarse y los hace cuerpo suyo.

El discurso a Diogneto está particularmente bajo el influjo de la cristología joánica. Cristo es el Logos enviado al mundo, el Hijo amado y unigénito de Dios que era desde el principio y es siempre el mismo, que en todo tiempo nace de nuevo en los corazones de los fieles, enriquece a la Iglesia y la colma de toda gracia (11, 3; 10, 2). Así se comprende el reproche constante de los gentiles de que los cristianos adoraban a un hombre crucificado. Los Padres no respondieron que sólo adoraban al Logos en Cristo, sino que sostuvieron que en el crucificado veneraban al Hijo de Dios.

Las primeras huellas de una especulación cristológica primitiva se anuncian en el Pastor de Hermas. Como los apologistas posteriores, Hermas piensa binitaria, no trinitariamente.

Es cierto que conoce y nombra también a las tres personas divinas; pero en su terminología funde la tercera persona, el Espíritu Santo, con el Hijo de Dios. El Hijo es para Hermas el Espíritu de Dios que se realiza en el mundo. Este Espíritu de Dios es grande e inmenso. Toda criatura ha sido por Él creada. Él llena a los apóstoles, a los maestros, a los fieles y a la Iglesia. En la encarnación se unió con la forma humana de esclavo (δοῦλος). Lo que descendió sobre María es este Hijo-Espíritu, que establece su morada en el δοῦλος. Como este δοῦλος trató convenientemente

al Espíritu de Dios que inhabitaba en él, es decir, como le estuvo sumiso hasta la muerte, fue levantado a la filiación de Dios. En Hermas, pues, hallamos los primeros indicios de la cristología adopcionista y nestoriana posterior —la separación, en Cristo, de los dos hijos, el natural y el adoptivo—. Pero también Hermas sostiene que en el hombre Cristo habita el Hijo-Espíritu divino y que, por ende, descendió a la forma de un hombre, de un esclavo. Es posible que su concepción esté influida por el gnosticismo. El Evangelio de los hebreos, que estaba ya redactado antes del siglo III, habla de que en el bautismo de Jesús descendió sobre Él la fuerza materna del Espíritu Santo y le hizo hijo de Dios. De modo semejante se expresaba el Evangelio de los ebionitas y el gnóstico de los egipcios del siglo II.

Los apologistas. Hermas representa la transicción al segundo estadio de desenvolvimiento de la cristología, cumplido por los apogistas, es decir, por Justino, Ireneo, Hipólito, Tertuliano y otros. Si los Padres apostólicos eran aún solamente testigos fieles de las afirmaciones bíblicas, en los apologistas se percibe ya el tímido intento de comprender conceptualmente la predicación evangélica sobre Cristo y de interpretarla con ayuda de la filosofía dominante de su tiempo. La filosofía en los siglos III y IV era neoplatónica y estoica. Según ella, Dios está estrictamente más allá del mundo y no le conviene relación alguna con él. Para explicar, pues, la creación del mundo, se necesita de un mediador que esté entre Dios y el mundo y haya creado a éste. Partiendo de este concepto de Dios, el pensamiento cristiano vino a definir al Logos en sentido subordinaciano, es decir, como el ser divino que está entre aquel Dios lejano e incomunicable y el mundo, y cuyo oficio es establecer la comunicación entre los dos. El Logos dependía así de su relación con el mundo; de ahí que se le temporalizara, por lo menos en el sentido de que sólo con la creación o con la encarnación de Cristo surgía a la plenitud de su ser y recibía el nombre de Hijo de Dios. Antes se hallaba, como si dijéramos, en estado embrionario. Bajo la influencia del espíritu de la época, este subordinacianismo se hizo notar hasta en Orígenes y en la más antigua escuela alejandrina, a pesar de que ésta acentuaba decididamente la divinidad de Jesús y su igualdad esencial con la naturaleza del Padre, se mantuvo hasta el concilio de Nicea y, con relación al Espíritu Santo, hasta más allá del Niceno. Sólo

los capadocios y, de modo definitivo, sólo Agustín y luego Juan Damasceno lograron vencer esta influencia del pensamiento contemporáneo.

De todos modos, los apologistas tienen sus méritos. El mérito principal está en que jamás pusieron duda en la divina filiación metafísica del Señor y que justamente por el esclarecimiento de la idea joánica del Logos impidieron que Cristo fuera puesto del lado de las criaturas y hasta que su filiación divina fuera entendida en el sentido de los judeo-cristianos ebionitas o del monarquianismo dinámico de modo puramente ético-teocrático. Los apologistas, pues, superaron de manera definitiva la vieja imagen judía del Mesías teocrático.

El segundo mérito de su especulación estuvo en no haber entendido el Logos, a la manera de la Stoa, como mero principio cósmico, sino como autor de la revelación y de la salud, como creador y fundador de una nueva relación con Dios. Él, como *Logos spermatikós*, había estado ciertamente en acción en todos los hombres y en todos los tiempos, pero se unió de modo absolutamente especial con la naturaleza humana de Cristo. El Logos de los apologistas era, pues, a par, redentor, autor de toda gracia y verdad. Con su imagen estaba esencialmente enlazada la cruz. Ya Justino († hacia 165) había levantado la muerte redentora de Jesús a tema nuclear de su especulación (*Dial.* 13, 40 y 54 *et alibi*; *Apol.* 1, 32 y 50), e Ireneo, tanto frente al gnosticismo helenístico que negaba la verdadera humanidad de Jesús, como frente al ebionitismo judeo-cristiano que no reconocía en Jesús más que a un hombre particularmente agraciado de Dios, hace notar que la inteligencia de nuestra redención exigía tanto la confesión de la divinidad como de la humanidad de Jesús (*Adv. haer.* 3, 16 s).

Partiendo de esta estimación soteriológica de la humanidad de Jesús, los apologistas llegaron a plantearse el problema de la relación de la divinidad y de la humanidad, es decir, el problema estrictamente cristológico. Es su tercer mérito. El mismo Ireneo, que deduce del concepto de redención la doctrina de las dos naturalezas, recalca también frente a los gnósticos la unidad de la persona divina: «Uno y el mismo es Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que con su pasión nos ha reconciliado con Dios» (*Adv. haer.* 3, 16, 9). La unión divino-humana en Cristo la califica de *commixtio*. Esta expresión se afirmó por largo tiempo en

la especulación cristológica, a pesar de que no excluía una interpretación monofisítica. El mismo Agustín habla todavía de un *commixtus Deus homo*, si bien no sin añadir un *quodammodo* (*de Trin.* 4, 20, 30).

Lo que dejaba aún oscuro la palabra *commixtio*, lo evidenció, con la deseable claridad de agudo dialéctico, Tertuliano. Tertuliano es el verdadero creador de la fórmula que más tarde había de hacerse clásica por obra del papa León I: *Coniunctum in una persona*. Contra el patripasiano Praxeas afirma el apologista africano: «Vemos en Cristo un doble estado (*status*), que no se confunde, sino que está unido en una sola persona: al Dios y al hombre Jesús. Y así se guarda la propiedad de cada sustancia» (*Adv. Prax.* 27). Es mérito esencial de la teología africana, y particularmente de Tertuliano, haber resuelto ya en el siglo III el problema cristológico, por lo menos terminológicamente, en la precisión de sus fórmulas, y haber puesto así en manos de la Iglesia romana las armas para terminar con todas las interpretaciones monofisitas y nestorianas. Qué entendiera Tertuliano por «persona», nos lo dice Hipólito de Roma que depende de él. Hipólito declara *contra Noeto* (c. 15): «La carne no podía subsistir (ὑποστάναι) sin el Verbo, pues tenía en el Verbo su subsistencia» (τὴν σύστασιν). Según esto, la persona da a la naturaleza humana el ser en sí y por sí: la subsistencia. El Logos sustenta de tal manera la naturaleza humana, que ésta sólo a él le pertenece. No se pertenece ya a sí misma, sino al yo del Logos. Con esta afirmación, Hipólito se adelantó realmente al resultado que habían de dar las controversias venideras. Pero, como ya queda expuesto, sólo las polémicas con Arrio y Apolinar, y con Nestorio, fueron poco a poco abriendo el camino al esclarecimiento.

La teología de la época posterior.

El punto culminante de las controversias cristológicas y, con ello, del desenvolvimiento del dogma, lo representaron las contiendas entre la escuela alejandrin. y la antioquena. Como anteriormente hemos mostrado en par ticular, los alejandrinos acentuaban la unidad del Logos divin y los antioquenos la dualidad de naturalezas y la verdadera huma nidad de Cristo.

Una rápida ojeada a la teología de los capadocios nos hará ver que, más allá de la tradición de escuela propiamente dicha con su peso de esquemas tradicionales, todavía se prolongaron

por mucho tiempo las oscuridades en la especulación. En los capadocios, precisamente, se ve bien claro cuán importante hubiera sido para la especulación cristológica una terminología clara e inequívoca.

Es cierto que San Basilio, en sus polémicas antiarrianas, había intentado definir con precisión las ideas de naturaleza (φύσις) y de persona (ὑπόστασις), a fin de describir las relaciones trinitarias intradivinas. Por «naturaleza» debía entenderse lo común (τὸ κοινόν) en los individuos; y por «persona», lo particular e individual (τὸ καθ' ἕκαστον). Pero su distinción se aplicó sólo a la Trinidad, no a la cristología. Así, por lo menos en este terreno, la confusión de ideas siguió lo mismo que antes.

En el fondo, a la verdad, también estos Padres querían atestiguar fielmente la fe tradicional en Cristo. Con la misma decisión con que mantenían la unidad de la persona divina, enseñaban también la dualidad de naturalezas. Gregorio de Nacianzo, por ejemplo, se explica así: «Aun cuando en Cristo hay dos naturalezas, Dios y el hombre, que es a su vez alma y cuerpo, no hay, sin embargo, dos hijos o dos dioses... Aquello de que consta el Salvador, es una cosa y otra cosa (ἄλλο καὶ ἄλλο), pero no uno y otro». Quiere decir que en Cristo sólo hay una persona, que es sujeto de ambas naturalezas (*ep. ad. Cled.* 1, 3). Gregorio de Nisa escribió contra el arriano Eunomio y también contra Apolinar. Como los alejandrinos, habla de una unión natural y hasta de una mezcla (κρᾶσις), y no tiene reparo en aclarar esta mezcla de la divinidad y de la humanidad en Cristo por la imagen de la gota de vinagre que desaparece en el océano (*Antirr.* 42). Por carriles apolinaristas parece deslizarse en su Or. *Catech.* (c. 11), al comparar la unión de la divinidad y de la humanidad con la unión del alma y del cuerpo en el hombre. Desde luego, él mismo ve el inconveniente de esta comparación. El cuerpo y el alma forman en el hombre una sola naturaleza. Por consiguiente, habría que admitir también en Cristo una sola naturaleza, la divina. Gregorio no halla salida para esta dificultad y nos remite, por tanto, al «misterio». Por lo demás, la misma comparación de la unión del alma y del cuerpo emplea el llamado Símbolo atanasiano, que se formó, sin duda, en el siglo VI al Sur de las Galias, de las fórmulas tradicionales de las *expositiones symboli*. Al declarar el Símbolo: «*Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*», sería natural

la falsa interpretación de que la divinidad y la humanidad se unen en Cristo en una naturaleza, como el alma y el cuerpo en el hombre.

La idea de unidad de persona era corriente sólo en la teología occidental, no en la oriental. De ahí que la especulación oriental siguió insegura y vacilante, si no en el fondo de su doctrina, sí en su terminología. Cuando habla de unidad de sustancia, quiere decir unidad de persona. Al confesar la teología occidental la unidad de persona, quedaba asegurada la dualidad de naturalezas. No sólo Tertuliano habla sin reparo de una *coniunctio* de la divinidad y del hombre Jesús; el mismo Jerónimo y Agustín prefieren este modo de expresarse. En occidente, la cristología de San Hilario († 366) ostenta un cuño claramente alejandrino. Para el gran obispo de Poitiers, el Atanasio de occidente, la divinidad de Jesús es el punto de partida de toda cristología. Con esta divinidad está la humanidad de Jesús en tan vivo contraste, que no es posible hallar una yuxtaposición coordinada. La encarnación se realiza más bien de manera que el Verbo se desprende de todos sus atributos divinos y se nos presenta sólo en su humanidad. Con fuerza mayor que el mismo San Pablo, Hilario acentúa la infravaloración de lo humano, pues no atribuye a Cristo una naturaleza humana común y ordinaria, sino un *caeleste corpus* (*de Trin.* 10, 18, 17). Cristo tuvo, pues, un cuerpo glorificado, no el frágil y mortal que todos llevamos. Con esta teoría, Hilario se aproxima al monofisita Severo de Antioquía.

Los restantes teólogos occidentales, por ejemplo, Victorino, Zenón, Ambrosio, Jerónimo, se atuvieron fielmente al vocabulario creado por Tertuliano. Hablan, por una parte, del hombre Jesús; por otra, de la única persona en Cristo. Ambrosio y Jerónimo, que fueron contemporáneos de Apolinar, se vuelven decididamente contra él. ¿Qué necesidad tenía Cristo de asumir una mera carne o un alma irracional, cuando tal alma no podía pecar y por tanto, tampoco ser redimida? *Illud ergo pro nobis suscepit quod in nobis periclitabatur* (Ambrosio, *de inc. dom. sacr.* 60 Jerónimo, *in ep. ad Gal.* 1, 1). Hacia este principio soteriológico, que había sido ya puesto de relieve por Ireneo, se orientaba una y otra vez la especulación de aquellos Padres. Se decían: Si Cristo ha redimido a todos los hombres, el Verbo hubo de apropiarse todo lo que necesitaba redención. Regía ya el axioma: *Quod non est assumptum, non est sanatum.*

Así, hacia fines del siglo V, el estadio de desenvolvimiento alcanzado era el siguiente: En oriente, como en occidente, se mantenían las dos naturalezas de Cristo. Aquí, como allí, se había superado radicalmente el apolinarismo y el monofisitismo. Y aquí, como allí, tenía validez de axioma que la unión de las dos naturalezas en Cristo no era accidental, sino sustancial Aquí, como allí, se rechazaba, por consiguiente, el nestorianismo. Pero, en oriente sobre todo, no se llegaba a un acuerdo sobre los conceptos de naturaleza, hipóstasis y persona: φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. La «persona» de la teología occidental, en la traslación griega por πρόσωπον, no significaba la perseidad de una naturaleza, sino la apariencia externa de un ser, como si dijéramos, la máscara con que se presenta; algo externo, por tanto, no el más íntimo y profundo principio del ser. Por otra parte, la palabra griega para persona, *hypóstasis*, fue traducida por los latinos por la palabra estoica *substantia* y con ello se daba pretexto a la sospecha de que los griegos pensaban monofisíticamente. De hecho, los griegos, en cuanto habían recibido la herencia de la teología alejandrina, tuvieron siempre tendencia a divinizar la humanidad de Jesús.

Leoncio y Boecio. El que aclaró de manera definitiva la terminología cristológica para la Iglesia oriental fue Leoncio de Bizancio. Sobre su vida, en la primera mitad del siglo VI, se nos han transmitido pocos datos seguros. Sabemos, sin embargo, por él mismo que durante su juventud profesó un tiempo el nestorianismo. Luego, poco a poco, volvió a la doctrina ortodoxa. Leoncio se convenció, con razón, que entre las definiciones del concilio de Éfeso sobre la única persona en Cristo y las del de Calcedonia sobre las dos naturalezas, de que nestorianos y monofisitas se habían valido unos contra otros, no había en el fondo contradicción alguna. A la demostración de su armonía dedicó sus penetrantes estudios. Leoncio comprendió inmediatamente que lo importante era definir claramente los conceptos de naturaleza (φύσις) y de persona (ὑπόστασις). Con riguroso método intentó determinar el contenido de esos conceptos. El resultado de sus estudios filosóficos fue el siguiente: Lo característico de la persona es que existe por sí, que no es comunicable. Una mera naturaleza, por el contrario, una *physis*, es comunicable. Una naturaleza así no puede existir jamás sin un sujeto personal;

No es jamás impersonal (ἀνυπόστατος). Pero este sujeto de la naturaleza humana puede ser una persona extraña, caso de que esta persona extraña sea creadora y divina. La particularidad de Dios consiste justamente en que puede introducirse en su creación, según designio de su libre voluntad, y eso hasta la última posibilidad, hasta la unión personal, hasta apropiarse de manera una naturaleza que le pertenecía a Él y su Yo divino se convierta en sujeto de ella. Así pues, junto al ser no personal (ἀνυπόστατος) se da el ser intrapersonal (ἐνυπόστατος), es decir, aquella peculiaridad de ser en que una naturaleza extraña no existe *per se* (καθ' ἑαυτήν), sino sólo en el yo del Logos, en cuya personalidad ha sido asumida.

Por las mismas fechas aproximadamente que Leoncio, otro filósofo, Boecio, realizaba para la Iglesia de occidente la obra de esclarecimiento. Independientemente de Leoncio, Boecio da en su *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, la traducción exacta de las expresiones griegas οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις, πρόσωπον y su definición cuidadosamente elaborada. Su definición de persona ha pasado al vocabulario teológico: *Persona est rationalis naturae individua substantia*. A diferencia de Leoncio, se nota, con razón, en esta definición que, aparte la incomunicabilidad *(individua)*, la racionalidad y, por ende, también la libertad pertenecen a la definición de la naturaleza humana. Una mera *individua substantia* puede serlo de suyo también un cristal. De ahí que Boecio penetra aún más hondo. La individualidad de aquella sustancia que ha de ser persona, tiene que ser mucho más marcada, más cerrada que la sustancia de un elemento material. Ha de ser una sustancia espiritual. Porque sólo en un ser espiritual se halla aquella extrema tendencia al ser *per se*, a la última interiorización que es característica de la personalidad. Así, sólo una sustancia espiritual puede ser persona. Su diferencia con la mera naturaleza está en que ésta no necesita ser ni *individua* ni *spiritalis*.

Puede, pues, decirse que Leoncio en oriente y Boecio en occidente, aproximadamente al mismo tiempo, aclararon de manera definitiva la terminología cristológica. Ahora estaba preparado el terreno para que el concilio de Constantinopla del año 553 pudiera definir el dogma de que la unión de la divinidad y de la humanidad en Cristo es estrictamente hipostática. Es una ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, o, en traducción latina, *unio hypostatica* (Dz 220). Ya el concilio

de Calcedonia había empleado esta fórmula al enseñar que en Cristo las dos naturalezas, divina y humana, se unieron en «unidad de persona e hipóstasis» (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν). Con el dogma de la unión estrictamente hipostática de la divinidad y de la humanidad en Cristo queda asegurada la certeza de que el Logos no comunica sin más a la naturaleza humana la naturaleza divina ni, consiguientemente, atributos divinos. Sólo le da la subsistencia, la perseidad. Porque la encarnación no es una asunción de la humanidad *in naturam divinam*, sino *in personam divinam*. Así, en el concepto de persona, sólo se expresa un momento ontológico: el ser *per se*, la perseidad. La naturaleza, por el contrario, es campo de energía dinámica. De ahí que la teología designe la naturaleza como *principium quo* y la persona como *principium quod* de la unión.

La especulación se movió desde ese momento por caminos más tranquilos. A decir verdad, ni el monje ni el filósofo habían dicho aún la última palabra. Sus fórmulas estaban suficientemente aclaradas; no así la realidad con ellas indicada. Aun después de estar terminológicamente asegurado el dogma de que Cristo es una sola persona en dos naturalezas, podía y debía plantearse nuevamente la cuestión: ¿Qué significan propiamente la personalidad y la perseidad? ¿Qué le da, en realidad, la persona divina a la humanidad de Cristo? ¿O es que le quita algo a la naturaleza humana? ¿En qué consiste su función personificante?

A decir verdad, la especulación teológica no se imaginó jamás entender sin reservas la unión hipostática a la mera luz de esta terminología. La unión hipostática es más bien un misterio en el más estricto sentido de la palabra, un *mysterium quoad substantiam*. Aun después de hecha la revelación, la razón humana no es capaz de levantar los últimos velos. Nos hallamos aquí ante un hecho puramente sobrenatural, que ni tiene ni puede tener analogía alguna dentro del mundo de la experiencia. Ninguna causa creada, ningún ángel sería capaz de asumir en sí una naturaleza extraña, de manera que, siendo su propia naturaleza, permaneciera en lo que de suyo es ella. Esto sólo puede hacerlo Dios, autor de la misma naturaleza. Y aun en la economía u orden divino, la unión hipostática es absolutamente única en su especie, pues la unión por la gracia y la inhabitación personal de Dios en el alma del hombre no es, como la unión hipostática, una unión sustancial del hombre con Dios, sino una participación

accidental del ser divino. De ahí que la unión hipostática es sencillamente incomparable y suprarracional. No puede comprenderse por la ciencia, sino por la fe. Cuando San Pablo habla de una sabiduría escondida en el misterio, desconocida a los príncipes de este mundo (1 Cor 2, 7 s), y contrapone esta sabiduría a la sabiduría del mundo que buscan los griegos, con ello quiere a la postre significar la encarnación del Hijo de Dios. A ésta señaladamente se aplica la palabra que a continuación dice: «Lo que es de Dios, no lo sabe nadie más que el Espíritu de Dios, que escudriña las profundidades del mismo Dios».

Mas, aun cuando la razón humana no puede lograr jamás una inteligencia exhaustiva del misterio de la encarnación, sí que es capaz de demostrar, frente al pensamiento crítico, su posibilidad interna. Tarea de la especulación teológica es exponer los contenidos de los conceptos de una persona y dos naturalezas, la unidad en la dualidad, de suerte que toda contradicción contra su posibilidad metafísica tenga que enmudecer.

El primer intento de demostrar esa posibilidad se debe a la primitiva teología escolástica.

13. Interpretación escolástica y postridentina de la conciencia personal de Cristo

La gran cuestión que hubo de plantearse la escolástica fue ésta: ¿Cómo hay que imaginar la constitución del Dios-hombre? ¿Qué quiere decir concretamente la fórmula de que el yo del Logos es el principio unitario de la divinidad y de la humanidad?

Teoría de la asunción. La primera teoría que intentó penetrar en la hondura de esta cuestión fue llamada *doctrina de la asunción*. Esta teoría se proponía por fin contraponer a una humanación real de Dios una igualmente real divinización del hombre, y explicaba precisamente la humanación por la divinización. La divinización tiene lugar por la asunción. La persona divina asume en sí al hombre formado de alma y cuerpo. Esta asunción es tan íntima y poderosa que establece una identidad completa entre el hombre asumido y la persona divina asumente. La encarnación de Dios significa, pues, que el Verbo de Dios se corporiza en el hombre. El hombre Jesús es la aparición visible del Verbo de Dios invisible. El hombre Jesús asumido es una misma cosa con el Dios asumente. El gran milagro consiste justamente en que una y la misma persona sea idéntica a par con dos cosas entre sí distintas. Cristo es a par *aliud et aliud*. Es una y otra cosa. No consta, pues, de cuerpo, alma y Dios, sino de cuerpo y alma solamente. Ambos elementos de la naturaleza humana están tan íntimamente unidos con el Yo del Verbo, que Cristo ha de ser considerado como Verbo humanado. De ahí se sigue que todo lo que la persona divina tiene por naturaleza, por ejemplo, la omnisciencia y omnipotencia, lo posee igualmente el hombre asumido; pero no por naturaleza, sino en virtud de esta poderosa asunción de la persona del Verbo, es decir, por gracia.

La teoría del hábito. En oposición con esta teoría de la asunción está la llamada teoría del hábito. Esta no toma su punto de partida del hombre, sino de la inmutabilidad e invariabilidad de Dios. El ser divino no puede transformarse en un nuevo ser. No puedo, por tanto, venir a ser algo que sería a par Dios y hombre. Dios no puede asumir nada nuevo en su ser inmutable. De ahí que la unión de la divinidad y la humanidad no puede ser una unión interna. Sólo puede hablarse de una coexistencia externa, de una relación de una naturaleza a otra. El Verbo divino posee la humanidad, como un hombre posee un vestido. El que se pone un vestido, no se hace vestido, sino que se viste solamente con él. Y, por modo semejante, Dios no se hace hombre, sino que se viste solamente de la humanidad *(humanatus)*. De ahí el nombre de teoría del hábito. La unión de Dios y del hombre en Cristo sería, según eso, más floja que la unión del cuerpo y del alma en la naturaleza humana de Cristo, pues ésta es esencial y natural, y la primera no. Cristo tendría así que deshacerse, pues sus elementos humanos estarían más fuertemente trabados que su divinidad y su humanidad. Para salir al paso a esta objeción, los defensores de la teoría del hábito se vieron forzados a hacer más floja la unión del cuerpo y el alma y más fuerte la de la divinidad y la humanidad. La unión natural de cuerpo y alma hubo de retroceder. Por ello se decía que el Verbo no se unió con la naturaleza humana como tal, sino con cada una de sus partes en particular, con su alma y cuerpo. La encarnación se habría, según eso, realizado así: Ya antes de que el cuerpo y el alma de Cristo se unieran para formar la naturaleza humana, la persona divina se habría unido con el cuerpo humano, subsistente aún en sí, y con el alma humana, también subsistente aún en sí. Los elementos primeros de la figura de Cristo serían, según eso, un cuerpo unido con Dios y un alma unida con Dios. Cristo no había venido a ser hombre como los otros hombres por el hecho de que su alma se unió con su cuerpo, sino porque el Logos se unió por manera sobrenatural e indisolublemente con el alma humana por una parte, y de modo indisoluble también, con el cuerpo humano, por otra. De aquí se seguía para esta teoría la consecuencia de que Cristo había sido hombre tanto durante su muerte como durante su vida o después de la resurrección. Pero más grave aún era la otra consecuencia: Como hombre, Cristo no era persona, no era en absoluto un *aliquid*. Porque no

se había revestido de la naturaleza humana como tal, sino de cada una de sus partes. Así, en la encarnación, no se forma ningún ser nuevo. No se añade a Dios un nuevo ser, sino sólo un hábito exterior, aunque indisoluble. Cristo se llama hombre, no porque sea esencialmente hombre, sino porque lleva, *velut indumentum*, los dos elementos esenciales del hombre: el cuerpo y el alma.

Se admitió en tiempos que el creador de esta extraña teoría fue Abelardo; pero sin razón, pues Abelardo defendió la teoría de la subsistencia, de la que hablaremos seguidamente. Lo que sí parece cierto es que Hugo de San Víctor anduvo cerca de esta teoría del hábito. Por lo menos enseña también que, durante el triduo de su muerte, Cristo siguió siendo no sólo verdadero Dios, sino también verdadero hombre, puesto que su cuerpo y su alma, cada uno de por sí, seguían unidos con la divinidad. Parece, pues, haber defendido que la unión del Verbo divino no tuvo lugar con la naturaleza humana como tal, sino con cada uno de sus elementos en particular. La teoría del hábito amenazaba a un pensamiento medular de la cristología, a saber, que Cristo fue verdadero hombre. El papa Alejandro III la notó, pues, repetidas veces como *prava doctrina* y, por fin, en 1177, la condenó expresamente.

La teoría de subsistencia. Esta teoría se remontaba a San Juan; la del hábito, a la carta de San Pablo a los filipenses. Raíces joánicas tenía también la tercera teoría, propia de la primitiva escolástica, la teoría o *doctrina de la subsistencia*. Frente a la opinión de que el Dios hombre Cristo conste sólo de cuerpo y alma como los demás hombres, esta teoría defiende que Cristo consta de cuerpo, alma y divinidad. Cristo sólo viene a ser hombre por el hecho de que la esencia creada hombre, la naturaleza humana, recibe un sujeto o supuesto increado, la persona divina. En Cristo estaría, por una parte, lo que los hombres tenemos de común, como esencia real-universal. De manera igual estará en él la naturaleza divina. Y el sujeto de estas esencias sería el Verbo. Presupuesto de esta concepción es el ingenuo realismo de los platónicos escolásticos primitivos, para los cuales toda esencia existe ya verdaderamente antes de que se realice en las cosas *(universale ante rem)*. Según esto, Cristo, como Verbo, sustenta la naturaleza humana de la misma manera que la divina. Por consiguiente, Cristo es, en realidad, compuesto: *persona composita*. La composición,

eso sí, es infinitamente más elevada que toda otra composición puramente natural. Porque, mientras en el curso natural de las cosas, a cada naturaleza le corresponde un sujeto particular, aquí dos naturalezas poseen un sujeto único, como quiera que la persona del Verbo divino sustenta por manera inmediatamente igual a la naturaleza divina y a la humana. La persona divina no tomó, digamos, una naturaleza individual humana, formada de María, sino una naturaleza universal, que es común a todos los hombres. Por obra del yo del Logos, «el hombre en sí», como si dijéramos, pasó a ser este hombre concreto. Como se ve, la teoría de la subsistencia distingue la forma natural *(subsistentia)* y el sujeto de esta forma *(subsistens)*. Con ello se delata como un producto de la teoría de Gilberto Porreta (de la Porrée), que fue, en efecto, realista extremo. El mismo punto de vista defendieron, por lo demás, con más claridad, las anónimas *sententiae divinitatis* y otros.

La teología postridentina. Las tres teorías citadas, por las que la primitiva escolástica trató de penetrar en el misterio de la unión hipostática, siguieron influyendo también en la alta escolástica, sin que se les hubiera dedicado un interés particular. La teoría del hábito fue decayendo paulatinamente. Sólo la escolástica tardía y la teología postridentina puso gran empeño en aclarar y ahondar en las otras teorías, con ayuda, sobre todo, de los conceptos aristotélicos de esencia y existencia. La cuestión que se le planteó fue la siguiente: ¿En qué consiste la función personificante del Logos? Si es el Logos el que da a la naturaleza humana el *esse per se*, la incomunicabilidad, la perseidad, ¿qué es, más precisamente, lo que con ello añade a la naturaleza humana? ¿O no es más bien que le quita algo para concretarla? ¿Qué presta, pues, o qué aporta la persona del Verbo para unir con su divinidad la humanidad íntegra y plena de Jesús? ¿Cómo logra que las dos naturalezas, no obstante estar absolutamente inmutadas y ser sustancias completas, formen, sin embargo, una unidad sustancial? El problema, pues, de la teología escolástica era el problema de la razón última de la unidad en la constitución del Dios-hombre.

Aclaraciones terminológicas. La cuestión no ha sido definida por la Iglesia. Las opiniones teológicas son, por tanto, libres. Como en la doctrina sobre la Trinidad, lo importante aquí también son los conceptos fundamentales de naturaleza y de persona. Antes de apreciar la solución de los teólogos, tenemos que ponernos de acuerdo sobre estas ideas fundamentales.

«Naturaleza» es la esencia de una cosa, lo que hace a un ente ser lo que es. Más precisamente, naturaleza es la esencia de una cosa, en cuanto es principio de su actividad, el principio de su peculiar actividad y pasividad. Responde a la pregunta ¿qué?

La persona pregunta: ¿Quién?, y se define como hipóstasis racional, como un sí mismo espiritual. El concepto de hipóstasis, en cuanto a su significación verbal, quiere decir «subsistir en sí», «estar en sí». La hipóstasis, por ende, como algo que subsiste en sí, se distingue del accidente, que es *ens in alio:* lo que está o subsiste en otro. La hipóstasis en un *ens in se:* lo que está o subsiste en sí mismo. Como algo que subsiste en sí, no puede tampoco ser un ente puramente conceptual o de razón, sino que ha de tener una realidad concreta. Con otras palabras: La hipóstasis no puede ser *substantia secunda*, como la llama Aristóteles, un puro concepto específico. La hipóstasis es una sustancia individual concreta; por tanto, en términos de Aristóteles, una *substantia prima*. Con el concepto de ser en sí *(inseitas)* queda, por una parte, eliminado todo lo meramente accidental, y, por otra, todo lo puramente abstracto. La hipóstasis es esencialmente sustancia concreta, por ejemplo, esta piedra, este Pedro. Ahora bien, hay también sustancias, por ejemplo, el cuerpo del hombre, el brazo o el pie de un organismo, que son ciertamente sustancias concretas e individuales, pero incompletas, que, consiguientemente, sólo logran la plenitud de ser al unirse con otra sustancia completa. Se las llama *substantiae incompletae*. Al concepto, pues, de hipóstasis, junto con la inseidad, pertenece, además, la integridad. La hipóstasis ha de ser *substantia prima completa*. Mas ni aun así hemos logrado la idea plena de hipóstasis. Es de suyo posible —y en Cristo también real— que una sustancia individual completa, como lo es, por ejemplo, la humanidad de Cristo, no obstante tener en sí su propio ser rotundo y cerrado, perdiera, sin embargo, de hecho esta inseidad conclusa. En este caso ya no es una hipóstasis, pues no logra su conclusión y perfección en su propio ser, sino en un ser superior. Al concepto pleno de hipóstasis perte-

nece también, consiguientemente, que quede excluida esa última posibilidad de una ordenación esencial a una hipóstasis superior; que la hipóstasis, por ende, esté totalmente en sí misma. En este sentido se habla de una *totietas in se* o de una *perseitas*. Así, a la idea de hipóstasis pertenece, primero, la inseidad, luego la integridad, y, por fin, la totalidad en sí, o perseidad. Como totalidad así conclusa en sí misma, la hipóstasis excluye toda especie de composición, es incomunicable, irrepetible, única *(incommunicabilitas)*. En términos positivos: La hipóstasis tiene un ser en sí independiente, una totalidad rotunda. Justamente en esta conclusión del ser radica la característica de la hipóstasis. Por eso ha de definirse como *substantia prima, integra, tota in se*.

Si se aprecia de modo puramente formal lo que esta incomunicabilidad da a la sustancia completa, ello se llama *subsistentia* Subsistencia es aquel *modus essendi* que da la incomunicabilidad a la esencia sustancial.

Pero con esto sólo tenemos el concepto de hipóstasis. Una hipóstasis así puede serlo también un cristal. ¿En qué se diferencia de la persona? En que a la persona hay que añadir un elemento nuevo: la racionalidad. La persona es hipóstasis racional. Sólo por razón de que la sustancia incomunicable, existente en sí misma, es espiritual y racional; sólo por razón, pues, de que el ser en sí y por sí lo tiene como posesión espiritual de sí misma, que puede desenvolverse también en conciencia de la propia independencia, se convierte la hipóstasis en persona. La personalidad no requiere, ciertamente, el conocimiento o advertencia efectiva del propio ser por sí o perseidad, pero sí la capacidad para esa advertencia, la capacidad de tenerse y poseerse conscientemente a sí mismo. Por la racionalidad, la hipóstasis pasa de una totalidad en sí, puramente estática, muerta y rígida, a una totalidad dinámica, espiritual e íntima. El ser *per se* pasa a poseerse a sí mismo para sí mismo, a la capacidad de la conciencia personal. Así, no es posible separar la persona de la naturaleza espiritual. La persona es, por definición misma, *sui iuris*, sujeto de derecho y, como sujeto de derecho, responsable de su actividad natural. No es, pues, que la racionalidad, aun cuando sea nota de la «naturaleza», no tenga también influjo en la personalidad. Por el solo hecho de que se trata de un ser espiritual y racional, queda realzada la independencia *in ipsa ratione hypostaseos*, en cuanto sólo ese ser realiza de modo completo su pertenencia autónoma a sí mismo.

Partiendo de esa terminología, intentaron los teólogos responder a la cuestión sobre el motivo último de la unidad en la constitución de Cristo.

La solución tomista. La solución depende, en el fondo, de la distinta posición que adopten las varias escuelas eclesiásticas en la cuestión de la relación entre persona y naturaleza, esencia y existencia. Todos están, desde luego, de acuerdo que entre persona y naturaleza, entre esencia y existencia hay por lo menos distinción virtual y no meramente lógica, es decir, una distinción fundada en la realidad *(cum fundamento in re)*, siquiera no una distinción que pudiera sin más establecerse en la realidad fenoménica concreta. Una distinción virtual es la que establece sólo la razón a base de determinados datos reales u objetivos. La cuestión que divide a las escuelas de la Iglesia es más bien la de si entre persona y naturaleza existe sólo una distinción virtual, o hay que entenderla más a fondo, como una distinción real, al modo que se da entre cosa y cosa. Si se admite esto último, la personalidad podría separarse realmente de la naturaleza humana. Esta naturaleza seguiría íntegra, no mutilada, aun cuando fuera impersonal. En este caso, la unión del Verbo con la naturaleza humana se realizaría por el hecho de que la personalidad humana o, más exactamente, el modo humano de subsistencia, sería sencillamente eliminado en el acto de la unión y entraría en su lugar la personalidad divina. La unión, según eso, tiene lugar por vía de sustracción, por el hecho de que de la persona humana queda sustraída la personalidad. El punto real de unidad es entonces aquello justamente que el Logos pone en lugar del modo humano de subsistencia, que se ha eliminado o sustraído, es decir, la perseidad de la segunda persona o, en términos de la escuela, el *esse divinum existentiae*. Esta opinión fue, sobre todo, sostenida por la tendencia *escolástico-tomista*, fundada por el dominico Domingo Báñez († 1604), que se apoyó en determinadas doctrinas fundamentales de Santo Tomás de Aquino. Según Báñez, la unión con el yo del Logos tiene por efecto que la naturaleza humana pierda su propio *modus subsistendi*, la particular manera de pertenecerse a sí misma. Ya no se pertenece a sí misma, sino al yo del Logos. En éste tiene su último sostén, su verdadera subsistencia. Lo que convierte a la naturaleza ordinaria en este hombre concreto, el sí mismo con propias facultades, lo adquiere ella en sentido

infinitamente superior por su inserción al yo del Logos. Al ser de este modo asumida en la subsistencia absoluta del Logos, se apropia a la vez la potencia absoluta de realidad del Logos, su absoluta fuerza de existencia. La naturaleza humana no existe ya por sí misma, sino por este poder existencial del Logos. De este modo, la *unio in persona* se convierte más profundamente en una *unio ad esse, ad existentiam*. Y eso puede ser, porque, según el tomismo, se distinguen realmente entre sí no sólo persona y naturaleza, sino también esencia y existencia, como se distinguen el acto y la potencia, la mera posibilidad de ser, del ser ya realizado. De ahí que la humanidad de Jesús pueda recibir, junto con la personalidad del Verbo, el poder absoluto de realidad del mismo. El Logos extiende a ella su poder divino de ser y la admite en él. El propio poder de existir, el propio *existere*, queda así automáticamente eliminado o, más bien, asumido en la absoluta realidad personal del Verbo.

La ventaja de la solución tomista está en que logra establecer la más estrecha e íntima unión de la humanidad de Jesús con la persona del Logos, sin mutilar ni dañar la propia naturaleza humana. Su fallo está en que se le quita a la naturaleza humana su último y más alto grado de existir, el *esse existentiae*. Los adversarios de la escuela tomista declaran que este *esse existentiae* es nota esencial de la naturaleza y de la esencia y sostienen, por ende, que persona y naturaleza, esencia y existencia sólo virtualmente se distinguen entre sí y no pueden, por consiguiente, separarse una de otra. De ahí que puedan afirmar que el tomismo mutila de hecho, con su teoría, la naturaleza humana. Por otra parte, parece también deificar la naturaleza humana, en cuanto su existencia, según los tomistas, es la existencia misma del Verbo. Como en el Verbo son idénticas la existencia y la naturaleza divina, sería natural la consecuencia de que, junto con la existencia divina, pertenecería también a la naturaleza humana la esencia divina.

La solución escotista. El «no» más preciso a la explicación tomista se lo dio Escoto († 1308) y su escuela. Duns Escoto enseña que la naturaleza y la persona, la esencia y la existencia de las cosas creadas no se distinguen realmente y sólo virtualmente pueden separarse. Por eso, en Cristo, con las dos naturalezas hay que admitir también un doble modo de existencia, una divina

y otra humana, una creada y otra increada. ¿Dónde está, pues, según Escoto, el punto de unión de las dos naturalezas en Cristo? Si la naturaleza humana de Jesús no existe en la eterna existencia del Verbo, sino que posee una existencia humana, ¿qué la une al Logos en unidad real, qué hay que endender, en fin, por la personalidad que la naturaleza humana tiene del Logos? Duns Escoto propone la siguiente explicación: La personalidad, para la persona humana, es algo puramente negativo. Para las criaturas significa únicamente la *negatio dependentiae actualis et aptitudinalis*. Ser persona significa solamente que la criatura no pertenece de hecho a otro sujeto *(independentia actualis)*, ni le puede pertenecer *(independentia aptitudinalis)*. Por consiguiente, toda naturaleza racional individual es sin más persona, sin que se le añada una nueva perfección real, en tanto se pertenezca a sí misma y no esté unida con otra hipóstasis superior. En el momento en que una criatura, unida con una hipóstasis superior, fuera abandonada por ésta, volvería sin más a ser persona. Así pues, en la criatura, ser persona es algo puramente negativo, el no ser dependiente ni poderlo ser. En Dios, por el contrario, es algo positivo, porque Dios, como ente *a se*, es la subsistencia absoluta de todo ser. Esta subsistencia es su esencia. De ella brota la plenitud de toda su perfección. Si se aplica a Cristo esta definición de persona creada, hay que decir, a tenor del escotismo, que la naturaleza humana, por el hecho de su asunción en la unidad de persona del Hijo de Dios, pierde su personalidad en cuanto pierde su ser de persona como independencia actual y aptitudinal, es decir, que deja de ser independiente. No se la priva, pues, de nada positivo, sino sólo de algo negativo, de la independencia e incomunicabilidad frente a una hipóstasis extraña. Por la omnipotencia de Dios, una naturaleza humana se inserta, «por modo de parte», en la persona divina. Pero esta parte insertada, si se prescinde de la pérdida de su independencia, conserva la plenitud de su ser humano específico y, por ende, también la existencia humana, que es parte esencial de este ser específico. Cristo es sólo una persona, pero doble existencia. La personalidad no es, como en el tomismo, un modo real de ser *(modus realis essendi)* que adviniera como realidad positiva a la naturaleza humana, sino algo negativo, la ausencia de toda dependencia. Y en cuanto la naturaleza humana pierde esta independencia en el Logos, éste es su persona, éste le presta su incomunicabilidad, su subsistencia.

La existencia misma, como modo de ser positivo, no pertenece a la personalidad, sino a la naturaleza humana. De ahí que Cristo la conserve aún en la unión hipostática. En este sentido puede decirse que la humanidad de Cristo no es ya una persona propia humana, por haber abdicado su independencia en el Logos; pero existe en virtud de su naturaleza, por su propia existencia creada, no por la increada del Verbo divino.

La ventaja de la teoría escotista está en que, de cualquier forma que se mire, se salvaguarda la plena humanidad de Cristo. La consustancialidad de nuestra naturaleza con la humanidad de Jesús, el ὁμοούσιος ἡμῖν, se realiza consecuentemente. Pero tiene el inconveniente de dejar vacío el concepto de persona. Según Santo Tomas de Aquino, cuya autoridad reconoce también el escotismo, la persona designa «lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, lo subsistente en naturaleza racional» (*S. Th.* 1, qu. 29 a. 3). Con lo que se expresa algo absolutamente positivo: la subsistencia. Esta subsistencia es lo primero la independencia lo segundo, puesto que ésta supone la subsistencia. Otro fallo de la explicación escotista es no podernos decir claramente qué es en definitiva lo que une indisolublemente entre sí divinidad y humanidad en Cristo. Por parte de la humanidad de Jesús no se cambia lo más mínimo en la unión. Inmutado por modo semejante sigue también el Logos en todo respecto. ¿Qué sucede, pues, propiamente en la unión hipostática? Porque el Dios hombre es, desde luego, un ser real, una síntesis real de las naturalezas divina y humana. ¿Pero cómo puede surgir un ser real si ni en uno ni en otro de ambos elementos de la unión sucede nada real? Los escotistas replican: La unión real la crea la absoluta e inmutable voluntad de Dios; un poder, por tanto, inmenso y trascendente. Dios quiere que esta naturaleza humana concreta no se pertenezca a sí misma, sino al Logos. Ahora bien, la voluntad omnipotente de Dios es eficaz. Luego sólo puede corresponderle una unión real.

Como se ve, esta voluntad divina permanece estrictamente trascendente en todo el ámbito de su acción. El escotismo tiene interés en asegurar esta trascendencia de lo divino y de lo sobrenatural, en contraste con el tomismo, que conoce una inmanencia de lo divino. Como la voluntad divina que enlaza de modo permanente la humanidad de Jesús con el Verbo es siempre estrictamente ultraterrena, sólo la fe puede saber de ella. De ahí que la encar-

nación es puro objeto de fe. De su milagro, no entra nada en el mundo experimental. Sobre el plano empírico, Cristo aparece sólo en su figura humana, no de otro modo que nosotros. Sólo nuestra fe sabe de su misterio divino.

Escotismo y tomismo. La doctrina de la trascendencia de lo sobrenatural y divino que forma el fondo de la teoría escotista, caracteriza todo el sistema, como por otra parte el tomismo lleva el cuño de la teoría contraria: la inmanencia de lo divino en lo terreno. Así, éste es, justamente, el punto en que, a nuestro juicio, ambas tendencias escolásticas divergen claramente una de otra. Pongamos algunos ejemplos. Cuando, según la doctrina católica, Dios y el hombre se unen para el acto meritorio o sobrenatural: la gracia de Dios por una parte y la libre voluntad del hombre por otra; según el tomismo, ya en el mero movimiento de la gracia hacia el hombre se contiene algo absolutamente sobrenatural, algo que sólo a Dios pertenece, la llamada *qualitas fluens*. Ella es el verdadero principio que levanta a actos de la gracia los actos humanos, nuestras aspiraciones inconscientes, nuestras disposiciones para el bien. Según el escotismo, por el contrario, el movimiento divino de la gracia sigue estrictamente trascendente en todo su curso. Despierta, sí, nuestras buenas aspiraciones y experiencias inconscientes desde arriba, pero sin penetrar en manera alguna en la espiritualidad humana, en la estructura de los actos humanos. Según él, por consiguiente, la *gratia praeveniens* es idéntica con las aspiraciones inconscientes al bien. De modo semejante se distinguen ambas escuelas en la definición de la gracia santificante. Según el tomismo, su esencia está en una infusión sobrenatural, en nuestra posesión de un hábito sobrenatural que, por su parte, es sólo la verdadera fuente y manantial, de donde brotan nuestros actos sobrenaturales, nuestro amor de Dios, etc. Según el sistema escotista, por el contrario, el manantial sobrenatural de este amor de Dios permanece estrictamente trascendente. En el plano empírico de la experiencia aparece nuestra intimidad con Dios, la actitud puramente humana del amor de Dios. Sólo nuestra fe sabe que ese amor es obrado por Dios. Por eso, gracia santificante y amor de Dios son una sola y misma cosa. La misma posición hallamos en la doctrina sobre los sacramentos. Cuando en el signo sacramental se unen materia y forma para formar la unidad sacramental, según el tomismo, en ese mismo signo externo hay un algo sobre-

natural, una fuerza divina, un movimiento divino de amor que, en virtud de la *potentia oboedientialis* propia de todo ser creado, anima al signo sacramental y lo convierte en medio eficaz de la gracia. Según la concepción escotista, por el contrario, también aquí permanece estrictamente trascendental la operación graciosa de Dios. Lo que en el plano visible nos es dado, es solamente el signo visible mismo, del que nuestra fe dice que es signo de Cristo y, por consiguiente, medio eficaz de la gracia. La misma divergencia se muestra en la doctrina de la predestinación, en el concepto de la Iglesia, etc. Pero ya en estos pocos ejemplos reconocemos una vez más que, para el tomismo, lo sobrenatural, lo santo y lo divino es un algo que irrumpe en este mundo del tiempo y del espacio y sus cosas, y las penetra de su fuego. De ahí que todos estos signos, como relacionados que están con lo divino, son numinosos no sólo en su causalidad *(quoad principium)*, sino también en su modo de ser *(formaliter)*. Esto se pone de manifiesto con singular claridad en el concepto de la Iglesia. La Iglesia, según el tomismo, es el cuerpo místico de Cristo, al que el Espíritu de Cristo penetra y transfigura esencial, físicamente, en todos sus órdenes. Así, aun como institución de salud, es sobrenatural *in se*. Para el escotismo, la operación divina se despliega en la pura trascendencia. Sólo la fe sabe de ella. Consiguientemente, lo que en la Iglesia aparece ante los ojos es puramente humano. Sólo en cuanto está causada por la voluntad salvadora de Dios *(quoad principium)* es la Iglesia naturaleza sobrenatural, pero no en su modo de ser físico. Lógicamente, para el tomismo, en la imagen de Cristo, la virtud divina del Logos penetra en el ser natural y humano de Cristo y de tal manera lo informa, que la realidad propia de Cristo es la realidad del Logos. Para el escotista, el Logos y su operación permanecen estrictamente trascendentes. Lo que del hombre Cristo es visible y objeto de experiencia, es puramente humano. Sólo la fe sabe que este hombre Jesús, en su profundidad metafísica, no se pertenece a sí mismo, sino al Verbo de Dios.

La solución molinista. Una corrección o, más bien, una profundización de la doctrina escotista, fue aportada por teólogos que pertecían más que a la escuela escotista a la molinista. La mayor parte son de la Compañía de Jesús. Según Thiphanus, Franzelin, Pesch y otros, el Logos asumió la plena naturaleza humana aun en el

sentido de que a ésta pertenece no sólo la propia existencia humana, sino también, por lo menos virtualmente, la misma personalidad humana. La persona, pues, no es algo negativo, sino positivo; pero sólo virtualmente se distingue de la naturaleza. Por consiguiente, en el momento en que la humanidad de Jesús estuviera desligada de la unión hipostática, podría existir y ser persona por su propia virtud creada. Así, por la asunción en el Logos nada se quita a la naturaleza humana de Cristo. Cuanto pertenece a la naturaleza del hombre, se halla en ella aun después de la encarnación. La teoría tomista de la sustracción resulta por ello insostenible. Por la encarnación solamente ha intervenido el hecho de que una sola y misma naturaleza humana, íntegra, ha sido asumida en la subsistencia divina y, por tanto, desde ese momento no se pertenece ya a sí misma, sino al Verbo. Mas esto no ha de de entenderse como si por ello la personalidad humana quedara totalmente eliminada. Puesto que pertenece a la naturaleza humana, está allí virtualmente; no es, por tanto, extinguida o destruida por la persona divina, sino asumida en ella. Esta asunción no es *una aniquilación del sí mismo humano, sino su sublimación.* No es un *defectus ad imperfectum*, sino un *profectus ad perfectum*: una inmensa perfección en lo divino. Esta perfección es posible, porque la naturaleza humana, como toda naturaleza creada, en virtud de su potencia obediencial, está ordenada a la unión con lo divino. En la unión hipostática se cumple el más profundo anhelo, que está como en germen en toda naturaleza creada: el anhelo de la más real unión y unidad de Dios. De ahí que el hecho de la encarnación no es nada innatural ni contranatural, sino que se halla más bien en la línea recta de lo que, desde el principio, puso el creador como última y suprema posibilidad en la naturaleza.

La solución de Suárez. Suárez († 1617) tomó una vía media entre las opuestas posiciones del tomismo y del escotismo. También Suárez profesa, como Escoto, la doctrina de que esencia y existencia son realmente una y misma cosa y que, por consiguiente, hay que admitir en Cristo una doble existencia. El punto de unidad de las dos naturalezas en Cristo no puede, pues, ponerse, como quiere el tomismo, en la existencia increada del Logos. En este sentido, Suárez se pone del lado de Escoto; pero se esfuerza en eludir las malas consecuencias que se seguirían de la aplicación pura y simple a la cristología, del principio escotista. Para este fin echa

mano de la distinción tomista de persona y naturaleza. Es cierto que esencia y existencia sólo por razón pueden separarse; pero persona y naturaleza se distinguen entre sí realmente. En la personalidad se da una realidad propia distinta de la naturaleza. Esta realidad hay que entenderla a la manera de los accidentes modales. Accidentes modales, a diferencia de accidentes absolutos, son ciertas determinaciones del ser *(quidditates)* que no pueden ser concebidas existiendo sin su sujeto sustancial. Son, pues, formas esencialmente necesarias de manifestarse una sustancia. Tales accidentes modales son, por ejemplo, la figura, la forma, el movimiento de un cuerpo. No son meras relaciones, puesto que son operaciones reales de actividades reales y hasta causas a su vez primeras de operaciones reales. El movimiento, por ejemplo, es un factor real en la generación de la velocidad, no menos que la masa de un cuerpo. A la manera de los accidentes modales, hay que concebir la realidad que hace de una naturaleza una persona. Sólo que esta realidad no sería un modo accidental sino sustancial, pues da la última perfección en el *esse per se*, *en la sustancialidad. Según Suárez, pues, la naturaleza se* convierte en persona por el hecho de advenirle el modo de existir *per se*, el modo, por ende, por el que la naturaleza subsiste por sí, el *modus substantialis*. De ahí que la personalidad no es, como suponía Escoto, una perfección negativa, sino positiva, como quiera que no está aún contenida en la naturaleza individual como tal. Por este camino intenta Suárez mejorar el concepto de persona de Escoto. Por el hecho de que la naturaleza humana de Cristo se une hipostáticamente con el Verbo y recibe en la persona divina su sujeto y posesor, ese modo sustancial se pierde para ella. Pierde, pues, algo, y algo ciertamente real, pero no la existencia como quiere el tomismo, es decir, el grado supremo en el orden del ser, sino únicamente un modo de ser, el *modus per se existendi*, y en lugar de este modo natural, no entra, como en el tomismo, el modo eterno de ser del Verbo mismo, sino un nuevo modo, creado por la omnipotencia divina, el *modus unionis*, que enlaza entre sí a las dos naturalezas. También este nuevo modo es un modo sustancial y en él radica el motivo de la unión de las dos naturalezas de Cristo.

Así pues, lo que es en Escoto la voluntad eterna de Dios, es aquí algo real y creado, el modo de la unión. Con ello se rechaza la explicación tomista que reconoce en el existir el motivo

último de la unidad de Cristo. No se trata de un lazo de unidad increado, sino creado, justamente el modo creado y sobrenatural de la unión. Así queda eliminado el peligro de divinización de la naturaleza de Cristo. Suárez trata, pues, de corregir o mejorar a Escoto en el sentido de que no concibe la personalidad de manera puramente negativa, como mera independencia, sino que le concede una realidad positiva creada. Por este medio logra la nueva ventaja de poder establecer en Cristo un vínculo positivo de unidad, en cuanto la unión de las dos naturalezas no se establece sólo por la voluntad de Dios, sino por un modo de unión real y creado, el cual sustituye el modo de existir *per se*, perdido por la encarnación, y, justamente por el hecho de sustituirlo, liga indisolublemente la naturaleza humana con el Verbo. De este modo cree Suárez llevar sobre el tomismo la ventaja de que la naturaleza humana de Cristo no es inmediatamente asumida en la existencia y esencia divina y por ello deificada, sino que conserva su relativa independencia y su condición de criatura.

Se objeta contra Suárez que el concepto de *modus substantialis* no puede sostenerse partiendo precisamente de los supuestos suaristas. Según Suárez, no hay distinción real entre esencia y existencia. Luego la existencia está ya dada con la naturaleza. Por consiguiente —se piensa—, el *modus per se existendi*, de que habla Suárez, no puede ser un modo sustancial, sino sólo accidental, puesto que, según la ontología escolástica, todo lo que se añade al ser es accidente: *Omne, quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale* (Tom., c. *Gent.* 1,22). La objeción no parece realmente estar aquí justificada. Si se toma el ser, de que aquí se discute, como ser divino, no puede decirse que se le añada el modo de subsistencia, sino que está más bien contenido ya en el ser divino; más aún, en él precisamente culmina este ser. Así pues, la teoría de Suárez parece haber eliminado realmente todos los reparos que se hacen contra las concepciones tomista y escotista. Sus inconvenientes son puramente de orden terminológico, en cuanto la expresión *modus substantialis* es inusitada en el vocabulario escolástico.

La inteligencia psicológica del misterio de la encarnación. La multiplicidad de teorías con que la teología intenta aproximar a nuestro pensamiento el misterio de la encarnación, atestigua de nuevo la verdad que la encarnación es *mysterium stricte dictum*, un

misterio en todo el rigor de la palabra, que, aun después de hecha la revelación, no puede ser descifrado. Sin embargo, estas teorías nos hacen barruntar modos posibles en que la encarnación pudo realizarse y atestiguan, por lo menos, la interna posibilidad del misterio. Pero, cuanto tiene de difícil la estructura ontológica de la constitución de Cristo, tanto tiene de fácil su inteligencia psicológica. Tenemos ejemplos sobrados del hecho de que una persona extraña penetre de ese modo en la propia vida y pueda hacerla suya y hasta de que nuestra propia vida sea formalmente poseída por esa persona extraña y en ella termine. La persona amada, como potencia invisible, pero violenta, de tal manera se apodera del amante, que éste no pertenece ya al propio «yo», sino al «tú» amado, y en él vibra el ritmo vital de este tú amado y a ese tú transfiere el propio sí mismo. Y, en particular, como el amor sobrenatural, el amor a Dios y a Cristo, es más poderoso que todo amor natural, esa manera de encarnación se manifiesta precisamente en la vida de nuestros místicos: los *homines religiosi*. Cuando San Pablo dice: «Para mí el vivir es Cristo», «ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí», no hace sino proclamar que su natural sí-mismo ha sido totalmente absorbido por el sí-mismo divino que habita en él y ha sido en él asumido. Cristo es su más verdadero yo, la vida de su vida. Este proceso de encarnación se realiza en la humanidad de Jesús de manera incomparablemente más poderosa que en la experiencia natural o sobrenatural del amor. Como quiera que Cristo no está unido con la divinidad de modo sólo accidental sino sustancial, hasta tal punto está asumida en la conciencia divina su conciencia humana a par de su sí-mismo humano, que se siente ligado, en todos los aspectos, con esa realidad divina; ésta lleva la dirección y todo su sentir, pensar y querer humano sólo se realizan en el más íntimo intercambio con la divinidad: «Yo y el Padre somos una sola cosa». La humanidad de Jesús no se da ya cuenta de pertenecerse a sí misma, sino que pertenece al Dios vivo que, como Verbo del Padre, sustenta y posee el ser y obrar humano de ella, de suerte que la naturaleza humana no puede concebirse a sí misma sino como órgano e instrumento de este Verbo del Padre. Ya dejamos sentado cómo fue precisamente el evangelista San Juan quien nos describió esta realísima e íntima compenetración de Dios y del hombre en Cristo, y quien nos enseñó a comprender la humanidad de Jesús como transparencia de lo divino en Cristo.

En conclusión, lo que ontológicamente sólo con dificultad puede explicarse totalmente o no puede siquiera explicarse, la encarnación de Dios en el hombre Jesús, podemos por lo menos aproximarlo a nuestra inteligencia psicológica y a nuestra sensibilidad. En cierto modo es para nosotros vivible y puede en ese sentido iluminar y profundizar nuestra propia fe en el misterio de Jesús.

Después de extendernos sobre el motivo o fundamento interno de la unión hipostática, vamos ahora a considerar aisladamente cada uno de los componentes de la síntesis divino-humana en Cristo: su divinidad y su humanidad.

14. Unión hipostática y naturaleza divina en Cristo

En su clásica epístola dogmática a Flaviano, San León Magno discutió con tanta claridad la doctrina de la Iglesia sobre la dualidad de naturalezas en la unidad de persona de Cristo, que los obispos, reunidos en Calcedonia el año 451, prorrumpieron en la aclamación: *Per Leonem Petrus locutus est*. A base de la carta del Papa, el concilio definió no sólo la persona y sustancia única (ἓν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις), sino también las dos naturalezas unidas *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter* (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως).

La encarnación de la segunda persona divina. Vamos a hablar primero de la naturaleza divina en Cristo, en su relación con la Trinidad. Es verdad de fe que sólo la segunda persona de la Trinidad se hizo hombre. Contra los patripasianos que atribuían la encarnación al Padre, pues creían no deberse admitir más que una persona divina, los símbolos de la fe indican, fundándose en los testimonios de la Escritura y de los Padres, que en la unión hipóstática no entró toda la Trinidad ni tampoco la primera o la tercera persona, sino sólo la segunda. Inmediatamente surge aquí la cuestión: ¿No se sigue de la unidad de naturaleza de las tres personas divinas (éstas, en efecto, no pueden separarse realmente de la naturaleza divina) que la encarnación de la segunda lleva necesariamente consigo la de las otras dos personas divinas? Al nominalista Roscelin († después de 1121) y al filósofo Günther († 1863) les parecía esta consecuencia tan ineludible, que negaron la unidad de esencia en la Trinidad, a fin de no tener que atribuir al Padre y al Espíritu Santo la encarnación. En este sentido profesaron el triteísmo, que divide la divinidad en tres personas particulares y niega la unidad de esencia. Pero si se define la relación de persona y naturaleza en el sentido eclesiástico, es decir,

en el sentido de que sólo la persona es la que da la subsistencia a una naturaleza, la solución a nuestra cuestión se presenta obvia. Ya Santo Tomás la resolvió por medio de un sencillo distingo. Santo Tomás distingue el principio activo de la encarnación y su término. El término de la unión de las dos naturalezas sólo puede ser una persona divina, no una naturaleza divina. Porque lo que por la encarnación ha de ser realizado, es, en efecto, la unidad de la persona divina en las dos naturalezas. La subsistencia la da sólo la persona. Sólo en la perseidad, en el ser *per se* de la segunda persona divina, adquiere el ser sustancial de la humanidad de Jesús su conclusión y su perfección. Por eso no puede ser la esencia divina trina, sino sólo una de las tres divinas personas, la que dé en la encarnación la perseidad a la naturaleza humana. La misma naturaleza divina sólo existe con íntima necesidad por razón de la absoluta subsistencia de las tres personas divinas. Así pues, lo que sustenta, lo último, no es la naturaleza divina, sino las tres personas divinas en su relación de una a otra. Por eso la naturaleza humana de Cristo no fue asumida en la unidad de la naturaleza divina, sino en la unidad de la persona divina. Frente a la naturaleza humana, la función del Logos es puramente óntica, no dinámica, pues de la esencia divina nada comunica a la naturaleza humana fuera de la perseidad. La unión es estrictamente hipostática. Luego el término de la unión sólo puede ser una persona divina. La naturaleza divina sólo puede señalarse como término de la unión en cuanto ella admitió a la naturaleza humana *in personam Verbi*. Sólo se allega, pues, o adviene a la naturaleza humana *ratione personae Verbi*, sólo en razón de la subsistencia de la segunda persona.

Ahora bien, si es cierto que el término de la unión sólo puede ser una persona divina, su principio activo conviene a las tres personas en común. Así lo enseña expresamente el IV Concilio Lateranense (1215): «El Hijo de Dios Jesucristo se encarnó por obra de toda la Trinidad en común» *(Dei filius Iesus Christus a tota trinitate communiter incarnatus)*. Porque la virtud que opera la unión hipostática, es la virtud de la naturaleza divina. Ésta es el *principium quo* de todo obrar divino; la persona, en cambio, es el *principium quod*. Toda operación de Dios *ad extra* pertenece a la naturaleza divina. Lo que en Dios no es persona, lo que, por consiguiente, no da a la divinidad la subsistencia trinitaria en sentido estricto, pertenece a la naturaleza divina. La distinción

real de las tres personas divinas sólo se tiene en cuenta para la vida *ad intra* de Dios, es decir, para su vida trinitaria. *Ad extra*, el Dios trino obra como el Dios único omnipotente, es decir, por su unidad de naturaleza. Así pues, hay que decir que la unión hipostática se realiza activamente, en cuanto es un *incarnare*, por obra de las tres personas divinas. Es un *opus Dei ad extra*, una obra de la naturaleza divina. Pasivamente, en cambio, en cuanto es un *incarnari* pertenece sólo a la segunda persona.

El motivo de la encarnación. Mas, ¿por qué es precisamente sólo la segunda persona divina el término de la unión? La razón más profunda y adecuada no puede sondearla la razón humana. Sólo puede hacer ver que la encarnación era conveniente precisamente a la segunda persona. El Hijo es el Verbo eterno del Padre, la expresión personal de su ser, el personal trasunto de todas las ideas divinas, según las cuales fue creado el mundo y particularmente el hombre: *Similitudo exemplaris totius creaturae.* Según Él, como figura del Padre, fue formada la imagen natural y sobrenatural del hombre. De ahí que era también conveniente que cuando esta imagen, formada a semejanza del Hijo, fue desfigurada por el pecado, en el Hijo también, en el Verbo eterno del Padre, fuera de nuevo restablecida y reparada. La creación se había hecho por el Verbo y a su semejanza; era, por consiguiente, conveniente que también la nueva creación se hiciera por Él y a semejanza suya. Con esto está relacionado que Cristo es Hijo de Dios en sentido específico, en sentido físico. Como quiera, pues, que la nueva creación tenía por fin reparar en los redimidos la filiación divina, levantarlos a hijos adoptivos de Dios, era conveniente fuera precisamente el Hijo eterno y consustancial de Dios el que pusiera al hombre nuevamente en relación de hijo con Dios, el que levantara a los hombres a la filiación divina. Decimos, pues, que como imagen primera de toda perfección humana y creada, así como por su misteriosa relación de hijo con el Padre dentro de la vida trinitaria, sólo el Logos es la persona divina a quien en primer término conviene la renovación de la humanidad en la semejanza con Dios perdida y en la también perdida filiación divina.

Partiendo de aquí, podemos intentar dar una humilde mirada a la raíz sobrenatural del misterio de la encarnación, intentar penetrar en aquellos pensamientos de Dios que están en el fondo

de la encarnación del Verbo. Cuando hablamos de la *mediación* de Cristo, pensamos ante todo en su oficio de reconciliador, en la reconciliación de la humanidad pecadora con Dios. Pero este oficio es un momento aislado en la idea de la mediación divina. Por su esencia misma, esta mediación es el establecimiento de una maravillosa intimidad en la unión de Dios con su criatura. La reconciliación de ésta con Dios está incluida ahí como un momento especial. Como hombre, Cristo es una misma cosa con el género humano y hasta con el universo creado, del que es su verdadera cabeza; como Dios, se halla en la unión más real con el Padre, de quien procede, y con el Espíritu Santo, en quien se encuentra con el Padre. Estando en el mundo y siendo una misma cosa con el mundo, Él penetra en lo más íntimo de la divinidad, es Dios El mismo, una misma cosa con el Padre y el Espíritu Santo. En su persona, consiguientemente, Cristo levanta al mundo hasta la más inmediata proximidad del Padre eterno y, por otra parte, lleva hacia fuera la unidad que tiene con el Padre y la extiende sobre el universo entero. Cristo enlaza a Dios y a su criatura por tan estrecha relación mutua, que por ella no sólo se supera y elimina toda separación de la criatura y del creador, sino que se corta también y elimina la distancia infinita en que, por naturaleza, se halla la criatura respecto de Dios; no se acorta sólo, por consiguiente, la lejanía ético-religiosa, sino, sobre todo, la ontológica misma. Por obra del Dios-hombre no sólo desaparece la distancia infinita de ser creado, sino la distanciación también infinita del estado de pecado. De esta manera es Cristo el vínculo real, por el que se aproximan entre sí los contrastes más alejados. La sublime oración del Señor de que los hombres «sean todos una sola cosa, como nosotros — Él y el Padre — somos una sola cosa, yo en ellos y tú en mí, a fin de que sean acabadamente una sola cosa», se cumple perfectamente en el Dios-hombre (cf. Scheeben, *Los Misterios del Cristianismo*, p. 430).

La significación peculiar de la encarnación. Así se explica que haya habido y haya todavía no pocos teólogos que, siguiendo a los escotistas, defienden la doctrina de que la encarnación hubier tenido lugar aun sin la caída original e independientemente de ella. La encarnación tiene su fin en sí misma. Es la realización más sublime de la palabra de San Pablo: «En El vivimos, nos movemos y somos». Si conociéramos a Dios como es, en las

íntimas necesidades de su ser, la encarnación aparecería ante nuestros ojos atónitos como la más luminosa revelación de Dios, aun en el sentido de ser ella la más libre expresión de su íntima esencia, una realización querida, *ad extra*, de su infinito poder de vida y amor. Partiendo de la belleza y sublimidad interna del misterio de la encarnación, comprendemos también que los idealistas alemanes (un Fichte, un Schelling, un Hegel) calificaran la idea de un Dios-hombre como «la más profunda intuición» y que la pusieran por base de sus elucubraciones. Cierto es que desfiguraron esa idea en sentido panteísta: La significación de Jesús estaría en que, por Él la especie humana fue llevada a la conciencia de su semejanza con Dios. Frente a esta concepción, el cristianismo sostiene, como la más cara certidumbre, que como toda novedad y toda evolución no se lleva jamás a cabo por la especie, sino por individuos, así la novedad aparecida en Cristo, señaladamente la idea de Dios-humanidad, no se cumplió ni tuvo su perfección en la especie humana, sino en el hombre único, Jesús de Nazaret. Sin embargo, estas interpretaciones idealistas atestiguan suficientemente la grandiosa plenitud de verdad y de bien que hay en la fundamental predicación cristiana que se cifra en las palabras: *et Verbum caro factum est*.

Después de iluminar la naturaleza divina de Jesús desde el punto de vista de la unión hipostática, pasamos ahora a considerar esta unión en su relación con la humanidad del Señor.

15. *Unión hipostática y naturaleza humana de Cristo*

Integridad de la naturaleza humana de Cristo. Ya hemos indicado repetidas veces cómo la carta dogmática de San León Magno a Flaviano, que fue luego aceptada por el concilio de Calcedonia, subraya el principio de que la asunción de la humanidad en la persona del Verbo se hizo *salva proprietate utriusque naturae et substantiae*: «Sin atentar a la propiedad de cada una de las naturalezas y sustancias». El concilio de Calcedonia repite, en su definición dogmática, esta expresión, que procede, como dijimos, de Tertuliano. El concilio la comenta todavía declarando que uno solo y el mismo Cristo está contenido en ambas naturalezas, sin confusión ni cambio *(inconfuse, immutabiliter)*. La definición está dirigida contra Eutiques, que defendía la transformación de las dos naturalezas en la divina y, consiguientemente, una naturaleza única en Cristo (μία φύσις). De modo semejante a Gregorio de Nissa, Eutiques emplea, para explicar su teoría de la transformación, la imagen de la gota de vinagre que se pierde en el mar. Como una gota de vinagre, que se arroja al mar, toma la naturaleza de éste, así se transformaría la naturaleza humana en la divina. Cristo procedería, pues, de dos naturalezas; pero después de la unión no subsistiría en dos, sino en una naturaleza. La herejía monofisita recuerda el mito indio, según el cual el dios Krisna puede transformarse en hombre y hasta en animal. Otros monofisitas con claridad particular Severo de Antioquía († 538), no sólo defendían una transformación de la naturaleza humana en la divina, sino también la formación de una nueva y tercera naturaleza mixta que abarcaría en sí la divina y la humana. O, por lo menos, admitían que la divinidad y la humanidad de Cristo, sin cambiar en sí mismas, se componían tan íntimamente que formaban una naturaleza «compuesta» única, a la manera como el cuerpo y el alma juntos forman la naturaleza del hombre.

Es superfluo rebatir la doctrina monofisita en sus varias formas a la luz de la revelación. Ya hemos mostrado suficientemente que tanto la Sagrada Escritura como los Padres sostienen que, aun después de la encarnación, ambas naturalezas subsisten sin confundirse. La imagen de Cristo sinóptica y presinóptica destaca, como hemos visto, con excepcional relieve la humanidad de Jesús Del hecho justamente de que el Verbo humanado siguió siendo verdadero hombre, se dedujo su pasibilidad y su poder de redención. Si la humanidad de Jesús — notaban los Padres — hubiera perdido su «naturalidad», la plena integridad de su naturaleza, no hubiera podido tampoco redimir la totalidad de la nuestra. Ya Ireneo de Lyon († 202) sentaba este principio Y Gregorio de Nacianzo lo formulaba así: «Lo que se quita a la naturaleza humana, queda también irredento. Sólo lo que se une con la divinidad es también redimido» (epíst. 101). El hecho de que ha sido redimida nuestra naturaleza entera, asegura, según estos Padres, la certeza de que en el Verbo encarnado ha subsistido una propia y plena naturaleza humana y que, por tanto, la naturaleza humana de Cristo, en cierto modo, no se ha volatilizado en la divina.

Reparos filosóficos contra el monofisismo

Sólo queremos ilustrar los reparos filosóficos que se levantan contra el monofisismo, pues así se aclara más la fórmula dogmática de la Iglesia y se ve patente la precisión dialéctica que lleva en su fondo. El monofisismo es metafísicamente imposible, porque ataca la idea misma de Dios, su infinitud y su inmutabilidad. Una naturaleza finita puede, ciertamente, recibir su subsistencia, su personalidad, de una persona infinita; pero no puede jamás confundirse en una sola cosa con la naturaleza divina. Lo finito no puede jamás disolverse en lo infinito o confundirse con él si lo infinito ha de seguir siendo infinito. Se hallan aquí frente a frente dos categorías del ser que no pueden absolutamente compararse. Un cero no puede, *por ninguna operación*, convertirse en una unidad. Ese cero es la humanidad de Jesús como magnitud contingente y creada frente al ser absoluto de Dios. Mas también la teoría moderada de Severo de Antioquía destruye el concepto de Dios. El antioqueno suponía que, conforme a la analogía del alma humana en el cuerpo, la divinidad en Cristo era el principio formal, la forma sustancial de la humanidad de Jesús. Por este hecho,

la humanidad no habría seguido siendo ya pura humanidad, sino una deihumanidad, otra naturaleza específicamente nueva. Pero también esta teoría es metafísicamente imposible, porque Dios, ser infinito, no puede jamás ser forma sustancial de una naturaleza finita, al modo, por ejemplo, como el alma es la forma de nuestro cuerpo. Lo infinito sobrepasa, pues, las fronteras de lo finito. En la línea del ser, lo finito y lo infinito no tienen punto común alguno. De ahí la imposibilidad de que la divinidad forme con la humanidad una tercera naturaleza, ya que con ello se negaría la diferencia entre lo infinito y lo finito. Ambos componentes de la nueva naturaleza mixta habrían de pertenecer a la nueva categoría del ser y, por tanto, o lo infinito tendría que hacerse finito, o lo finito se transformaría en infinito.

Los monofisitas se referían con frecuencia a la expresión «mezcla» (*κρᾶσις*, *mixtura*), empleada por los Padres; pero no entendían el vocabulario de esos mismos Padres. Los mismos que, como Ireneo, Tertuliano, Agustín o Cirilo de Alejandría, hablan de una *commixtio*, defienden con palabras claras la independencia permanente de ambas naturalezas. Con la palabra «mezcla» sólo quieren poner de relieve el hecho de que ambas naturalezas se encuentran en una sola persona y que por ese hecho se realiza la más íntima compenetración de las dos naturalezas. Los Padres se refieren a la *circuminsessio*, de la que luego hablaremos.

También la alusión por parte de los Padres a la analogía de la unión del alma y del cuerpo en el hombre; al hecho, por tanto, de que alma y cuerpo forman en el hombre una naturaleza única y que de igual modo pudieran unirse en Cristo la divinidad y la humanidad para formar una nueva naturaleza divino-humana, fue muchas veces aducida por los teólogos monofisitas en el sentido de su tesis. El mismo Símbolo atanasiano trae esa comparación. De hecho, sólo podía ser una comparación y nada más. Y esa comparación, en ciertos aspectos, era muy acertada. Como la humanidad y la divinidad en Cristo, así cuerpo y alma en el hombre se unen en la unidad de sujeto, es decir, en unidad de persona. Y como la unidad de cuerpo y alma no es meramente moral sino física, es decir, una unidad dada por la naturaleza de ambas sustancias, así la unidad de la persona divina y de la naturaleza humana en Cristo no es tampoco una unidad meramente moral y accidental, sino sustancial. Además, lo mismo que

la divinidad y la humanidad en Cristo, el cuerpo y el alma siguen siendo sustancias esencialmente distintas aun después de su unión. Y como el Logos divino es el principio superior y dominante y posee como suya la naturaleza humana y sólo Él le da la última perfección, así también es el alma en el hombre el principio dominante que anima al cuerpo y le concede participación en su vida espiritual. Pero, no obstante estas semejanzas entre la divinidad y la humanidad en Cristo y el alma y cuerpo en el hombre, no hay que pasar tampoco por alto sus diferencias. La humanidad y la divinidad en Cristo son sustancias completas; el cuerpo y el alma del hombre, por el contrario, son sustancias incompletas. La divinidad y la humanidad no pueden tampoco formar nunca entre sí una tercera naturaleza común. Por el contrario, la unión del alma y del cuerpo crea una naturaleza única. Además, el alma es la forma sustancial del cuerpo. La naturaleza divina, en cambio, como infinita, no puede ser nunca forma sustancial de una naturaleza finita. Finalmente, el cuerpo y el alma, justamente por eso, son también partes reales del compuesto humano. La divinidad y la humanidad, empero, de Cristo no pueden ser nunca consideradas como partes del Dios-hombre, porque la divinidad no puede realmente ser nunca una parte de nada.

La dualidad de voluntad y operación en Cristo. Más importante que demostrar la integridad de la humanidad de Cristo es asegurar teológicamente la consecuencia que de la dualidad de naturalezas se sigue para juzgar la vida anímica de Cristo. Esta consecuencia es el dogma de la dualidad de voluntad y de operación en el Verbo humanado. Por razones de política eclesiástica, es decir para ganarse a los monofisitas, Sergio, patriarca de Constantinopla, desde el año 620 había ya defendido la fórmula de que en Cristo hay dos naturalezas, pero sólo una voluntad y una operación (ἓν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια). Ya en el sínodo Lateranense de 649, bajo el papa Martín, se condenó esta proposición. Condenóla nuevamente una carta dogmática del papa Agatón, del año 680, al emperador Constantino. El sexto concilio general de Constantinopla de 680/81 la confirmó y enseñó: «Confesamos en Cristo dos voluntades naturales y dos operaciones naturales sin separación, sin transformación, sin división, sin confusión.» Como resulta

ya de esta definición, no se trata aquí de la unidad moral de las dos naturalezas; no se trata, consiguientemente, de la cuestión de si la voluntad humana de Jesús se haya nunca opuesto o podido oponerse a la voluntad divina, pues no hay duda que la santidad de Jesús hace que se ajuste siempre, con la más íntima libertad, a la voluntad del Padre. Trátase más bien exclusivamente de la libertad física de las voluntades y sus operaciones; de la cuestión de si, aun después de la encarnación, hay realmente en el Verbo encarnado dos voluntades y de si la voluntad humana ha podido realizarse a la manera humana, es decir, con plena libertad La Sagrada Escritura responde a esta cuestión de manera clara e inequívoca. Cristo mismo habla expresamente de su voluntad humana y la contrapone a la divina. En el huerto de los Olivos ora así: «Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz. Sin embargo, no se haga mi voluntad, si no la tuya» (Mt 26, 39; Lc 22, 42) Y de modo semejante habla Cristo en San Juan: «He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad de Aquel que me ha enviado» (Ioh 6, 38). La voluntad humana de Jesús sabe que la separan distancias infinitas de la voluntad santa de Dios. Por eso ora Cristo al Padre. No es sólo objeto, sino también sujeto de oración. Ora Cristo mismo. Y esta oración sube a veces de las profundidades de su condición de criatura y de su abandono: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34). Cuando los evangelios hablan de la humildad del Señor, de su reverencia ante el Padre y de su obediencia, no hacen sino describir operaciones puramente humanas de la voluntad humana de Jesús. Los Padres, con la dualidad de naturalezas, acentúan indirectamente y a veces también expresamente la dualidad de voluntades en Cristo. Sólo el pseudo-Dionisio parece ser una excepción. De hecho, parece considerar el apetito del Dios-hombre como apetito específicamente único, como divino-humano. Aun cuando Dionisio vivió hacia el año 500, pasaba, en la época de las luchas monotelitas, por discípulo de San Pablo, y en este sentido se alegaron sus enseñanzas por parte de los monotelitas. En su epíst. 4, Dionisio hace la extraña observación de que Cristo no ejecutaba lo divino a la manera divina, ni lo humano a la manera humana, sino que ejercía «cierta actividad nueva», es decir, una actividad divino-humana

(θεανδρικὴ ἐνέργεια). La expresión «teándrico», divino-humano, se remonta a Orígenes, que fue el primero que habló de un Dios-hombre (θεάνθρωπος). Los teólogos monofisitas explicaban esta extraña frase de Dionisio en el sentido de que la divinidad y la humanidad en Cristo, como el cuerpo y el alma en el hombre forman una especie de naturaleza nueva, y que las actividades de esta naturaleza mixta son de carácter peculiar y particular. El principio motor sería exclusivamente la voluntad divina. Frente a ésta, la voluntad humana se comportaría de modo puramente pasivo. Serviría sólo como instrumento pasivo al servicio de la voluntad divina. La voluntad humana de Cristo se distinguiría de la voluntad de la naturaleza humana ordinaria por el hecho de haber sido asumida en todo por la voluntad divina y ser activada por ella exclusivamente. Dionisio no dejaría, según aquellos teólogos, duda alguna de que la verdadera iniciativa en el obrar de Cristo ha de atribuirse exclusivamente a la voluntad divina del Logos. Pero esta exposición de los teólogos monofisitas no coincide con el verdadero pensamiento de Dionisio. El Padre de la Iglesia quería sólo significar que, puesto que las dos naturalezas de Cristo subsisten en la única persona del Logos, su querer y su modo de obrar han de atribuirse igualmente a esa persona única. No refiere, pues, lo nuevo y especial del querer de Cristo a una unidad de naturaleza, a una mezcla de las dos voluntades en Cristo, sino a la unidad de persona, a la unidad de sujeto de estas dos voluntades. Según el axioma: *Actiones sunt suppositorum*, es decir, todas las actividades han de atribuirse al yo; todas las actividades de Jesús, sean de la especie que fueren, divina o humana, son verdaderas actividades del yo del Logos. Porque este yo es el *principium quod* de todas las actividades del Señor. Mas en cuanto estas actividades fueron ejecutadas por el yo del Logos sólo por medio de su humanidad; en cuanto, por ende, la humanidad es el *principium quo* de las actividades del Logos, creía Dionisio poderlas designar a todas como acciones divino-humanas. Con ello, evidentemente, no se tocaba inmediatamente nuestro problema sobre la dualidad de voluntades y operaciones en Cristo. Dionisio no quiere poner en tela de juicio la autonomía de ambas voluntades, sino hacer resaltar solamente que aun las actividades puramente humanas del Señor le perte-

necen al Verbo y, en este sentido, son actividades divino-humanas. La misma teología posterior nada tiene que tachar en estas fórmulas. De lo único que trató fue de distinguir cada una de las actividades del Logos humanado no sólo desde el punto de vista de la persona divina, es decir, del *principium quod*, sino también desde el punto de vista de la naturaleza distinta, es decir, del *principium quo*, por el que fueron ejecutadas. La especie de la actividad, efectivamente, no se determina por la persona, sino por la naturaleza, de quien la actividad dimana. Sólo la naturaleza da el *quale*, la cualidad del acto. Y de este modo, la escolástica, desde Santo Tomás (*S. Th.* 3 qu. 19 a. 1 ad 1) llegó a distinguir triple actividad en Cristo. Primero, los actos puramente divinos. Son aquellos que el Verbo ejecutó antes de su encarnación, por ejemplo, la creación del mundo. Éstos fueron ejecutados exclusivamente por la naturaleza divina como *principium quo*. De ellos se distinguen los actos puramente humanos. Son aquellos que, específicamente, pertenecen exclusivamente a la naturaleza humana de Jesús, el ver, el llorar, el sufrir, etc. Estos actos sólo pueden llamarse acciones divino-humanas en cuanto el sujeto de ellas es la segunda persona de la Trinidad. Su *principium quo* es únicamente la naturaleza humana. La tercera especie de actividades de Cristo son aquellas acciones que el Logos de hecho sólo realiza por la naturaleza divina, pero de modo que en ellas se sirve instrumentalmente de su naturaleza humana. Tales son, en primer término, sus milagros. En la medida que éstos son sobrenaturales en su sustancia, por ejemplo, la resurrección de los muertos, sólo pueden ser realizados por Cristo porque es Dios. Pero los realiza con ayuda de su humanidad, en cuanto dice, por ejemplo, a la niña de doce años: *talitha kumi*, o unta con saliva los ojos del ciego. Estas actividades son divino-humanas en sentido propio.

De esta clasificación de las actividades de Jesús se sigue que Cristo pudo realizar, y de hecho realizó, actividades puramente humanas. Aun después de la unión hipostática, su voluntad conservó su propio carácter y su propio movimiento. No era un querer mutilado y un mero movimiento pasivo. Las leyes psicológicas del proceso de la actividad volitiva humana, funcionaban también con plena autonomía y con fuerza propia en el Hijo de Dios hecho hombre. Así es posible la apreciación psicológica de la vida psíquica de Jesús.

La libertad de la voluntad de Cristo. La consecuencia más importante que se sigue de esta propiedad de la voluntad humana de Cristo es ser libre, tan libre como cualquiera otra voluntad humana. Sólo que debe definirse con precisión el concepto de libertad humana.

La esencia de la libertad humana consiste en que el querer humano permanezca fiel a su más íntima naturaleza, es decir, que pueda aspirar o no, sin coacción intrínseca ni extrínseca, a su objeto específico, a lo que constituye para él un bien. La voluntad tiende por naturaleza al bien. En lengua de la teología el bien es el objeto formal *(obiectum propter quod)* de la voluntad, exactamente como la verdad es el objeto formal de nuestro entendimiento y la belleza de nuestro sentido estético. Un ser que está constituido de manera que, sin violencia externa y sin impedimento de contrarios apetitos internos, con aceptación consciente de la tendencia fundamental de su naturaleza, aspira al bien objetivo, es perfectamente libre. Esta libertad es una «dulce necesidad», en expresión de San Agustín. En este sentido, Dios es absolutamente libre, pues extrínsecamente no puede ser impedido por influjos no divinos en la realización consciente de su ser, e intrínsecamente quiere con absoluta aceptación, como sumo bien, ese mismo ser suyo perfectísimo. En sentido análogo, los ángeles en gracia y los santos gozan también de una libertad relativamente perfecta. Porque «ser libre» significa aceptar y cumplir, sin coacciones externas ni internas, la tendencia de nuestro ser ordenada hacia el bien objetivo. Esta libertad de necesidad externa *(libertas a coactione)* y «estar libre» de impedimento interior *(libertas a necessitate)* es esencial a la voluntad humana, si quiere actuar como voluntad libre. En cambio, no es esencial, sino que significa francamente un defecto de la voluntad, la libertad de querer lo que, para la naturaleza, es decir, objetivamente, no representa valor alguno *(libertas contrarietatis)*. Cuando la voluntad humana aspira a algo que sólo es para ella un bien aparente, un bien imaginado, pero no real, se manifiesta como una volunad mal orientada y mal empleada, una voluntad que se desvía de la tendencia fundamental de su ser. Es una voluntad, en el fondo, contranatural, y representa un abuso de la libertad. Seguidamente asentaremos que Cristo, en virtud de la unión hipostática, no estuvo expuesto a este abuso de la libertad. Su voluntad, más bien, sólo era verdaderamente libre en la

dirección del bien objetivo. Aquí podía elegir o no elegir (*libertas exercitii*) y elegir esto o aquello (*libertas specificationis*).

Esta libertad de su voluntad moral es un presupuesto esencial del poder redentor de Jesús. Al aceptar con íntima voluntad lo que su entendimiento iluminado por Dios reconocía como objetivamente bueno, como voluntad de su Padre, y ponerlo por obra por amor del mismo Padre, Jesús daba a sus acciones valor moral y las convertía en meritorias. Sólo por su libertad, sólo por su libre albedrío, fue causa meritoria de nuestra justificación (Trid. ses. 6, cap. 7). Sólo así se comprende que pudiera pretender de Dios recompensa por sus obras: «Yo te he glorificado sobre la tierra, he acabado la obra que me encomendaste que hiciera y ahora glorifícame tú a mí, Padre, a tu lado, con la gloria que tenía junto a ti antes de que el mundo fuera» (Ioh 17, 4-5). La máxima energía moral, el «sí» más concentrado a la voluntad del Padre, la mostró Jesús en su obediencia a la pasión: «Se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Phil 2, 8). Jesús nota expresamente la libertad de su voluntad: «Nadie me quita la vida, sino que la entrego yo mismo. Y tengo poder de entregarla y poder de tomarla nuevamente» (Ioh 10, 18). Justamente el evangelista San Juan, que tiene interés en mostrar la gloria divina de Jesús, aun en su pasión, acentúa enérgicamente esta soberana libertad de la voluntad moral del Señor durante la misma pasión. Mientras la narración sinóptica subraya fuertemente que sólo a fuerza de luchas íntimas, es decir, no sin repugnancia de su apetito natural, se inclinó Jesús al designio del Padre de que bebiera el cáliz de la pasión, Juan pone intencionadamente de relieve que aun estas luchas y repugnancias estaban sostenidas por la conciencia victoriosa: «Yo doy mi vida por mis ovejas» (Ioh 10, 15). No hubo, según Juan, un momento en la vida del Señor en que éste no aceptara, con toda la fuerza de su voluntad, la voluntad de su Padre, bien sumo de su aspiración y deseo. El evangelista no pasa en silencio que el alma de Jesús, sacudida en sus profundidades, exclamó en un momento: «Padre, sálvame de esta hora»; pero es significativo que a esta súplica añade, inmediatamente, la otra: «mas para eso he venido a esta hora. Padre, glorifica tu nombre» (Ioh 12, 27-28).

La impecabilidad de Cristo. Esta absoluta libertad humana de Jesús llevaba por necesidad a una unidad moral especial de la voluntad divina y humana en Jesús. La dualidad física de voluntades en Cristo se equilibró así en una unidad moral perfecta. El papa Honorio sólo había tenido en cuenta, en su carta a Sergio, esta unidad moral: «Confesamos una sola voluntad de nuestro Señor Jesucristo, porque no nuestra culpa, sino nuestra naturaleza fue asumida por la divinidad, y nuestra naturaleza, como fue creada antes del pecado, no como se corrompió después del pecado.» Honorio quería, pues, decir que, puesto que la voluntad humana de Jesús no había sido corrompida por el pecado original, jamás hubiera podido estar en pugna con la voluntad del Padre. En la voluntad humana, por tanto, sólo habría quedado vivo un apetito fundamental, el de cumplir la voluntad del Padre. Evidentemente, el Papa no vio el problema que planteaba en primer término la contienda monotelita, o acaso no quiso verlo, y por ello prohibió que se planteara la cuestión sobre si había en Cristo una o dos operaciones. Semejante cuestión no era ni bíblica ni tradicional. Por esta prohibición favoreció Honorio el crecimiento de la nueva herejía monofisítica y por ello fue más tarde excomulgado.

Apenas es menester razonar expresamente por la revelación esta unidad moral de las dos voluntades en Cristo. El pan de Jesús era cumplir la voluntad de su Padre. El «hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo», era la médula misma de su predicación. Según Juan, Jesús declara: «Yo no busco mi voluntad, sino la voluntad de Aquel que me ha enviado» (5, 30). Hasta en el huerto de los Olivos, cuando su ser animal, es decir, el instinto de la vida inherente a la naturaleza *(voluntas ut natura)*, se sublevaba contra la forma horrible que amenazaba tomar para Él la voluntad del Padre; aun cuando oraba: «Padre, quítame este cáliz», añadía inmediatamente con heroica magnanimidad: «Sin embargo, no sea como yo quiero, sino como tú» (Mt 26, 39; Lc 22, 42). Jesús pedía, pues, al Padre que le preservara del sufrimiento, sólo a condición de que ello fuera conforme a la voluntad del Padre mismo. Su voluntad moral *(voluntas ut ratio)* estaba sometida a la voluntad del Padre, por mucho que su voluntad natural *(voluntas ut natura)* se volviera instintivamente al bien animal de la conservación de la vida. Su instinto natural repugnaba el dolor y la muerte como un mal físico. Su voluntad moral o racional

cedía también a esta repugnancia hasta cierto grado. Agustín la llama por eso *ratio inferior*. Mas, en cuanto esa repugnancia no se conciliaba con la voluntad divina, fue superada por el libre albedrío de la razón superior y sometida a la voluntad del Padre. La teología escolástica distingue así tres voluntades en la oración del Huerto: La voluntad imperativa del Padre, la voluntad repulsiva de la naturaleza animal de Cristo y su voluntad racional que libremente obedece.

Si investigamos ahora en su raíz esta absoluta unidad moral de las dos voluntades en Cristo, hay que sentar que su causa primera, próxima e inmediata es el libre movimiento de la voluntad humana. Como todo movimiento creado, también este libre movimiento tiene lugar por el influjo físico de la causa primera divina. Dios, como creador y conservador de todo ser, es la causa primera de que aquel movimiento autónomo se diera en plena libertad, conforme a la libre causalidad del creador; pero que ese libre movimiento de la voluntad humana de Jesús hacia el Padre no pudiera sufrir ni una desviación; que quedara, consiguientemente, excluida para Cristo toda posibilidad de oponer resistencia a la acción divina; esta impecabilidad, en fin, se seguía necesariamente de la pertenencia de la voluntad humana de Jesús a la unión hipostática. Con más claridad: Jesús no obró jamás a sabiendas contra la voluntad del Padre. Este *posse non peccare* lo tenía de su libertad moral. Pero que, sobre eso, no pudiera tampoco pecar, el *non posse peccare*, lo tenía de su relación esencial con el Verbo. Las escuelas teológicas explican de manera diversa esta impecabilidad originada por la encarnación. De ello hablaremos seguidamente. Pero, fundamentalmente, para nosotros consta ya el hecho de que, por tener la naturaleza humana de Jesús su subsistencia en la persona del Verbo, su voluntad humana era también de tal manera propia del Verbo que era metafísicamente imposible que se saliera de la esfera de la voluntad divina. Al dar la segunda persona divina a la naturaleza humana del Señor su subsistencia, el Hijo era sujeto de todos los actos humanos de Jesús. Y por esto justamente era metafísicamente imposible que tuviera jamás lugar una desviación de la voluntad humana respecto de la divina. En otro caso, nos hallaríamos ante una imposibilidad intrínseca: Que una persona que es Dios, santidad infinita, podía pecar.

Pero ¿cómo se explica esta impecabilidad? ¿Cómo puede conciliarse con la libertad de la voluntad humana de Cristo?

Los escotistas enseñaban una impecabilidad externa. Según ellos, es un factor externo, es decir, la providencia particular de Dios, la que de antemano preserva la voluntad humana de Jesús de toda caída. De suyo, según los escotistas, la voluntad de Jesús, como cualquiera otra voluntad humana, sería capaz de pecar pues su naturaleza humana es humana por todo concepto; y a la naturaleza humana corresponde no el pecar de hecho, pero sí la posibilidad de pecar. Esta posibilidad la poseía también de suyo Jesús. Pero la providencia de Dios velaba y cuidaba de modo tan eficaz sobre sus apetitos, que una caída quedaba de antemano excluida. Como se ve, la teoría escotista salvaguarda en todos sus aspectos la libertad de la voluntad humana de Jesús. El papa Paulo V aseguró expresamente esta doctrina de toda nota de incorrección y hasta de herejía. Porque, por mucho que ponga de relieve la humanidad de Jesús, mantiene, por otra parte, lo esencial que a los teólogos interesa, pues también ella reconoce y salvaguarda la impecabilidad de la voluntad del Señor. Es fácil ver que esta teoría escotista se sigue, como consecuencia inmediata, del modo como el escotismo juzga la constitución íntima del Dios-hombre

A diferencia del escotismo, el tomismo defiende una impecabilidad interna. Como, según el tomismo, la humanidad de Jesús sólo existe por el Verbo, sólo en Él y por Él existe también su voluntad humana. De ahí que su voluntad esté de tal manera constituida y predestinada que, en sí misma, en su peculiar estructura y condición, es el instrumento humanamente más perfecto del Logos, tan perfecto que no es siquiera capaz de pecado. Como quiera que la voluntad humana de Jesús sólo al Logos le debe su ser existencial, sólo posee también aquellas posibilidades y aptitudes que están ordenadas al bien, a lo mejor y a lo divino, y no capacidad alguna para el pecado. Desde el punto de vista del tomismo, la libertad de la voluntad humana de Jesús es una libertad limitada. El pecado, el dominio de la noche, le ha sido sustraído. Tanto más extensa e intensa es, según el tomismo, esa libertad en el imperio del bien. En virtud de su voluntad de querer o no querer *(libertas exercitii)*, Jesús podía hacer u omitir un acto moralmente bueno. Podía realizar una curación o no realizarla, hablar o callar, orar o no orar. Y en virtud de su libertad de escoger esto o aquello *(libertas specificationis)*, podía independientemente decidir si había de limpiar de la lepra a los diez leprosos o sólo al samaritano agrade-

cido; si había de emprender, conforme al deseo de sus «hermanos», inmediatamente el viaje de muerte a Jerusalén, o había de esperar a que llegara su hora. Así pues, según la teoría tomista, la voluntad de Jesús poseía plena libertad para el bien Entre el bien de un lado y lo mejor de otro, se movía el ritmo de su alma. Era la libertad de los bienaventurados y de los ángeles, el «sí» existencial a lo santo y a lo divino.

La libertad de Jesús frente a la pasión. Mas ¿qué decir, desde este punto de vista, de la libertad de la voluntad humana de Jesús frente a la pasión? Si la voluntad de Jesús estaba constituida de manera que sólo podía desear lo bueno y lo mejor, y si, por otra parte, conocía claramente ser voluntad del Padre que muriera por los hombres, ¿puede hablarse todavía, partiendo de ahí, de una verdadera obediencia y merecimiento de su pasión en el sentido del tomismo? Jesús sabía, desde luego, que ya los profetas, Isaías señaladamente, habían predicho su muerte redentora. Él mismo lo recuerda repetidamente: «Está escrito que el hijo del hombre tiene que padecer». Así pues, ante la conciencia humana de Jesús se levantaba un «tener que», la voluntad expresa de su Padre. Si, pues su voluntad tendía naturalmente al cumplimiento de esa voluntad, ¿cómo pudiera hablarse de una libertad y de un merecimiento en su voluntad de sufrir? Scheeben llama a éste un problema medular, y trata de esclarecerlo juzgando la libertad del Dios-hombre como una especie aparte de libertad, que no puede ser comparada con la común libertad humana. Lo específico estaría justamente en que la voluntad moral de Jesús no es la voluntad de un hombre ordinario, sino la del Logos. Pero, ¿no caemos con ello en el error del monofisita Severo que designaba la naturaleza humana de Jesús como una nueva naturaleza específica, como naturaleza mixta, distinta de la nuestra

Desde el punto de vista del tomismo, no podemos resolver de modo total la cuestión planteada Sólo cabe indicar algunos puntos de vista que alivian para el tomista el peso de este misterio

Ante todo es cierto que la muerte redentora de Jesús estaba desde la eternidad incluida en el designio divino de salvar al hombre. Como este designio se refería a la obra de Dios *ad extra*, pertenecía no sólo al Padre, sino también al Hijo y al Espíritu Santo, al Dios uno por igual. Hacia fuera *(ad extra)*, Padre, Hijo y Espíritu Santo no obran como persona autónoma, sino siempre

como Dios uno. Así, el designio salvador de Dios de que el Mesías tenía que sufrir y morir, pertenece también al Logos. Luego la llamada oración de la mañana del Mesías (Ps 39, 7; Hebr 10, 5 s) no puede atribuirse, como intentaron varios Padres, al Logos, sino a su conciencia humana, a su voluntad humana: «Al entrar en el mundo dije: Sacrificio y ofrenda no has querido; pero me has procurado un cuerpo. En holocausto y víctima por el pecado no te complaciste. Entonces dije: Mira que vengo A la cabeza del libro está escrito de mí: Que haga, oh Dios, tu voluntad.» San Basilio pensó que esta oración de la mañana suponía un mandato del Padre al Logos, un mandato, desde luego, que no le fue dado como a un esclavo (δουλικῶς), sino como el Padre manda al hijo (υἱκῶς) En realidad, la epístola a los hebreos que refiere esta oración de la mañana a Cristo, no tuvo presente al Logos pretemporal, sino al Logos hecho hombre. Pertenece a la voluntad humana de Jesús. Según esto, es ante todo cierto que, desde la eternidad, la pasión y muerte redentora del Mesías estaba en el designio de Dios, del *Deus unus*, no menos, por tanto, en el designio del Verbo que en el del Padre y del Espíritu Santo. Es, además, cierto que Jesús sabía de ello en su conciencia humana. Esta conciencia estaba penetrada de la certidumbre que le esperaban la pasión y la muerte: «Está escrito que el hijo del hombre tiene que padecer.» Cuando Pedro le quiere apartar a todo trance de su pensamiento de padecer, Jesús le llama Satanás, «que no siente lo que es de Dios». En tercer lugar, para la conciencia humana de Jesús, el cumplimiento de la voluntad del Padre era un imperativo categórico, tan obligatorio y forzoso como otro cualquier mandamiento de Dios. Para su conciencia moral no quedaba libertad de elección, en el sentido de que pudiera jamas eludir este designio de la voluntad de Dios claramente conocido. Semejante fuga ante la voluntad de Dios hubiera sido imposible para su conciencia moral. Como en otros casos, tampoco aquí tenía Jesús la *libertas contrarietatis*.

De aquí se sigue en cuarto lugar: La libertad con que Jesús aceptó su pasión era específicamente la misma libertad con que aceptó en todo lo demás la voluntad del Padre, claramente conocida. Su entendimiento humano estaba lleno y penetrado de la absoluta sabiduría y bondad del Padre en una medida inasequible para nosotros, hombres ordinarios; de ahí que, aun aquí, su voluntad humana pronunciaba su sí pleno y total con la más íntima

libertad, aun cuando pudieran serle todavía desconocidas las circunstancias externas en que la voluntad del Padre había de tomar forma. Era, ante todo, una plena, íntima y libre aceptación de la voluntad del Padre en absoluto. La libertad con que aceptaba su pasión, era la misma con que aceptaba en todo lo demás la voluntad de su Padre. Su voluntad moral estaba ligada de una vez para siempre y con toda su fuerza volitiva, con la voluntad del Padre. Esta libertad personal tenía Jesús presente cuando declaraba: «Nadie me quita la vida, sino que yo mismo la entrego.» Porque su «sí» a la voluntad del Padre estaba plenamente puesto en su libre decisión personal de hacer en todo la voluntad de su Padre. Por su impecabilidad se le daba y aseguraba solamente, de modo inmutable, el término de su camino: el cumplimiento de la voluntad divina; pero que este camino se recorriera en cada uno de sus tramos y cómo se recorriera, dependía de su libertad humana Esta fundamental aceptación de la voluntad del Padre, nacida de la íntima libertad, Jesús podía y debía renovarla una y otra vez en el plano empírico concreto en el curso de su pasión, siempre que ante sus ojos humanos se presentaba una nueva situación que le exigía nueva entrega de su voluntad. O, más exactamente: La experiencia viva de su pasión exigía continuamente la iniciativa de su voluntad libre de padecer. Él sabía ciertamente ya particularidades de la pasión que le esperaba. De ello habló a sus discípulos en tres grandes predicciones de la misma. Pero una cosa es saber algo teóricamente y otra vivirlo prácticamente. En la última guerra mundial ¡cuántos soldados no declararon en su patria: Sé cierto que he de caer! Pero ¡qué diferente no hubo de ser para ellos llegar efectivamente a la horrible experiencia! Así, desde la agonía del Huerto, Jesús podía y debía, de una estación a otra de su Vía crucis, tomar continuamente nueva posición frente a la voluntad del Padre, es decir, podía y debía acreditar renovadamente la libertad de su voluntad frente a lo más horrible.

En conclusión: la clara conciencia de Jesús de que su pasión mesiánica era voluntad de Dios, no podía atentar en ningún sentido la libertad de su libre albedrío, como el conocimiento de cualquier otro mandamiento divino no le impedía tampoco la libertad de su acción moral frente a ese mandamiento. Lo que diferenciaba su libertad de la nuestra, era únicamente el hecho de no ser *libertas contrarietatis*. Mas aun este hecho de que para su voluntad era imposible una desviación, Jesús no lo supo por vía psicológica.

En el aspecto metafísico, se daba ciertamente la imposibilidad de pecar; pero este hecho metafísico de su impecabilidad se hallaba más allá de su conciencia humana, y ha de distinguirse estrictamente del hecho psicológico de que El se adhirió siempre fielmente a la voluntad del Padre. De la imposibilidad metafísica de pecar, Jesús no sabía nada (por vía psicológica). Semejante saber hubiera sido estorbo para el pleno arriesgamiento o entrega de su libertad y para el heroico ímpetu de ese arriesgamiento. Todos los teólogos están de acuerdo en que a la humanidad de Jesús le faltaban aquellas iluminaciones e impulsos sobrenaturales que fluían de la visión inmediata de Dios en cuanto hubieran disminuido o hecho imposible el valor meritorio de su pasión. De ahí que no pudiera tener tampoco una certeza inmediata, infalible y sobrenatural de su imposibilidad metafísica de pecar. Esta certeza fluía sólo de la fuerzo de su propia voluntad natural y humana.

A la luz de estos hechos consta que la voluntad humana del Señor no se comportó en la unión hipostática de modo puramente pasivo ni como instrumento muerto, que el Verbo manejara. Tenía más bien fuerza y actividad propia. Justamente en esta autonomía de la naturaleza humana se pone de manifiesto lo sublime de la síntesis divina. Ésta es tan poderosa y amplia como delicada y condescendiente. La intimidad de la unión con el Yo divino del Verbo no debilitaba en ningún sentido, tratándose de la esencia de la libertad humana de Jesús, la propiedad de su querer humano. También este querer guardaba la propiedad de todo ser creado. Así pues, aun desde el punto de vista del tomismo se puede comprender cómo la misma impecabilidad interna hace posible un obrar verdaderamente libre de la voluntad humana de Jesús Aunque, a decir verdad, la solución del problema es incomparablemente más fácil desde el punto de vista de la teoría escotista de una impecabilidad externa.

Comienzo y duración de la unión hipostática. Volvemos a nuestra cuestión capital acerca de las relaciones de la unión hipostática con la humanidad de Jesús. Nos queda todavía por responder al problema de cuándo empezó en esta humanidad el milagro de la unión hipostática y cuánto tiempo duró. Y, en fin, qué relación hay entre ella y las obras personales meritorias de la voluntad humana de Jesús. Es el problema del comienzo, duración y motivo último de la unión hipostática.

Es dogma de fe que la unión hipostática empezó en el momento en que fue concebida la naturaleza humana de Cristo, cuando el poder creador de la Trinidad de Dios formó en el seno de la Virgen la naturaleza humana del Señor. No hay que pensar que la acción creadora de la naturaleza humana precediera a la unión con la divinidad y que, por consiguiente, la unión con el Logos hubiera seguido a la creación. No. La formación de la naturaleza humana de Jesús tuvo más bien lugar por virtud de la unión, por el acto de la asunción en la persona divina. Los símbolos de fe dicen unánimemente: *qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine.* La humanidad, pues, de Jesús no existió ni un momento en que no estuviera hipostáticamente unida con el Logos. Ya hemos dicho anteriormente que los ebionitas judeocristianos, sobre todo, fueron de opinión que el principio divino no descendió sobre la humanidad de Jesús hasta su bautismo en el Jordán. Este bautismo, pues, habría sido la hora natal de su epifanía sobre la tierra. Mientras la cristología estuvo poco desarrollada, esta opinión aparece acá y allá aun dentro de sectores eclesiásticos. Había, en efecto, tendencia a referir el *ego hodie genui te,* no al comienzo del nacimiento o existencia natural, sino al de la existencia mesiánica. Los nestorianos lo referían al acto de la inhabitación en Jesús del Pneuma divino. Según esta suposición, habría que confesar igualmente a Jesús por Dios-hombre; pero habría en Él dos personas, una divina y otra humana, y la unión se fundaría en el obrar meritorio de la persona humana. Sería, pues, un merecimiento, no gracia pura. También aquí vemos cuán estrechamente se tocan nestorianismo y pelagianismo.

El análisis de la conciencia personal de Jesús nos ha mostrado que desde su juventud Jesús se tuvo por hijo del Padre en sentido propio. Ya a los doce años expresó esta conciencia. Corrigiendo claramente la palabra de su madre: «Tu padre y yo te hemos buscado con dolor», Jesús replica que su padre es el Padre celestial: «¿No sabíais que yo tengo que estar en las cosas de mi Padre?» Al designarse luego a sí mismo como hijo del hombre, indicaba suficientemente la conciencia de su preexistencia. Jesús sabía que era el salvador que viene del cielo para establecer el reino de Dios en la tierra. Pablo y Juan enseñan con palabras claras esta preexistencia de Jesús como Hijo de Dios; y que el Hijo de Dios preexistente se encarnó ya en el seno de María, lo atestiguan expresamente Mateo y Lucas. Desde los orígenes, esta

fe en la preexistencia de Jesús es patrimonio de la tradición cristiana. Lo mismo Ignacio de Antioquía que Clemente de Roma se mueven totalmente en el círculo de ideas de Pablo y Juan. Los Padres posteriores atacan expresamente la opinión ebionítica de que el Pneuma divino descendiera por vez primera sobre Jesús en su bautismo. Gregorio de Nisa, por ejemplo, declara: «En el momento de formarse el hombre, la divinidad se hizo una sola cosa con él» (*adv. Apoll.* 53). León Magno enseñó con toda insistencia: «Nuestra naturaleza no fue asumida de manera que fuera primero creada, luego asumida, sino que por la misma asunción fue creada» (ep. 35, 3).

Cuando Orígenes atribuía al alma de Cristo la preexistencia y sostenía que, ya antes de la concepción del cuerpo, esta alma existía desde la eternidad en la unión con el Verbo, se apoyaba para ello en la falsa hipótesis platónica de que a toda alma humana le conviene por naturaleza la preexistencia. La opinión de Orígenes fue condenada por el sínodo de Constantinopla del año 553, con aprobación del papa Vigilio.

La concepción y nacimiento virginal de Jesús, según Mateo y Lucas.

A fin de obtener la última claridad, detengámonos todavía en los relatos canónicos sobre la concepción sobrenatural de Jesús. El evangelista Lucas describe menudamente la anunciación (1, 26-39). Su narración culmina en el mensaje del ángel: «Espíritu Santo vendrá sobre ti y fuerza del Altísimo te cubrirá de su sombra. Por eso también lo nacido santo sera llamado hijo de Dios» (1, 30-31). Y se cierra con la respuesta de María: «He aquí la esclava del Señor. Hágase en mí según tu palabra» (1, 38). Lucas nos describe con ello la experiencia viva de María. Mateo, en cambio, nos cuenta también la concepción sobrenatural de Jesús, pero no desde el punto y situación de la Virgen, sino desde el de José. Como José estuviera inquieto por el estado interesante de su esposa o prometida y se atormentara con la idea de abandonarla secretamente, se le apareció en sueños el ángel del Señor y le dijo: «José, hijo de David, no temas tomar contigo a María, tu mujer, porque lo que en ella ha nacido viene del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo y le llamarás de nombre Jesús; porque Él salvará a su pueblo de los pecados de ellos» (Mt 1, 20). A establecer la concepción sobrenatural se ordena también el árbol genealógico de Jesús, de que Mateo (1, 1-18) y Lucas (3, 23-38)

ofrecen una tradición diferente. No vamos ahora a ocuparnos en estas divergencias de la tradición — muchos sospechan en el relato de Lucas el árbol genealógico de María —; afirmemos sólo lo que tienen de común: Jesús, como hijo legalmente reconocido del Davídida José, está en la línea genealógica de David y Abraham (así en Mateo). Lucas continúa la línea hasta Adán, para presentar a Adán y a Cristo, al estilo de la teología paulina, como los dos prototipos creadores del género humano. La aparente contradicción, en cuanto por una parte Jesús ha de tener una concepción sobrenatural sin padre terreno, y por otra pertenece a la línea davídica, se resuelve en la tendencia de Mateo en el sentido de que la ascendencia davídica de Jesús no es natural sino legal, derivada de la adopción por José. Ya en el seno de su madre es reconocido y aceptado como hijo por José. Su verdadero padre es Dios solo. Jesús no tenía padre terreno, sino sólo madre terrena, María. Esto último lo expresaba la genealogía de Mateo en el versículo: «Jacob engendró a José, esposo de María, de la que nació Jesús, que se llama el Cristo» (Mt 1, 16). El texto es discutido, precisamente por darse diversas variantes. Una reza así: «Jacob engendró a José, con quien estaba desposada la Virgen María. Ésta dio a luz a Jesús, que se llama el Cristo.» Aquí falta la indicación «esposo de María», y, por tanto, toda alusión a comunidad matrimonial. Jesús procede, sin padre, de la desposada Virgen María. Evidentemente, la tendencia de esta variante es espiritualizar lo más posible la concepción de Jesús y excluir toda posibilidad de un origen natural y terreno. Esta tendencia espiritualizante sitúa la variante en la proximidad de Taciano y su Diatéssaron. Teodoreto (*haer. fab. comp.* 1, 20) recuerda que Taciano suprimía en su Diatéssaron las genealogías «y todo lo demás que indicara el nacimiento del Señor del linaje de David según la carne». Parece, pues, que nuestra variante hubo de ser influida por Taciano.

De modo bien distinto suena la otra variante, que es particularmente grata a los enemigos del milagro de la encarnación. Hela aquí: «Jacob engendró a José, y José, con quien estaba desposada la Virgen María, engendró a Jesús, que se llama el Cristo.» Aquí es considerado José como el verdadero padre de Jesús. Pero choca que, a pesar de ello, el texto habla «de la virgen María» y de su simple «desposorio» con José. Pudiera creerse que, si el autor de esta variante hubiera querido en serio que se tomara

a José por el padre propio de Jesús, tuvo que haber omitido la expresión «virgen María» y la alusión a su mero desposorio. Porque si José es el padre, la virginidad no tiene ya sentido alguno, como tampoco lo tiene la indicación del desposorio, como quiera que, según la costumbre y el derecho judío, las desposadas vivían virginalmente y no podían aún aceptar la convivencia matrimonial. Parece, pues, justificada la conclusión de que aquí entró en juego un redactor inhábil. Vogels sospecha, con visos de razón, que el redactor quiso aquí rechazar adrede los tacianismos de la variante antes citada. De ahí que designara a José como padre de Jesús, sin querer por eso afirmar generación puramente natural de Jesús. La palabra «engendrar» la habría empleado en el mismo sentido traslaticio en que a veces es empleada también por Mateo y Lucas en las dos genealogías. Sea de ello lo que fuere, en ningún caso puede alegarse esta variante como testimonio claro e inequívoco de la generación natural de Jesús por obra de José. Si es una salida polémica contra los tacianismos de la otra variante, ya por ese mero hecho no puede ser original. Eminentes exégetas como Tischendorf, Westcott-Hort, Nestle y Vogels combaten también la autenticidad de la variante por mera referencia a la tradición textual.

Duración ininterrumpida de la unión hipostática.

Ahora nos preguntamos por la duración de la encarnación. Es dogma de fe que la unión hipostática no tendrá jamás término. En cambio, no es de fe, aunque sí sentencia cierta, que la unión no se interrumpió nunca. Hablando ante todo de esto último, digamos que algunos gnósticos y maniqueos suponían que el Pneuma divino había abandonado a Jesús al comienzo de su pasión. El monje Leporio afirmaba todavía en 418 que por lo menos en la muerte de Jesús fue abandonada por la divinidad, no el alma, pero sí el cuerpo del Señor. Para ello se apoyaba en el grito de dolor de Jesús sobre la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46). También algunos Padres, como Ambrosio, Hilario y Epifanio, se inclinaban a esta manera de ver. Sólo de este modo creían poder explicar que Jesús estuviera tan profundamente hundido en la noche del dolor. La teología actual tiene por opinión «cierta» que Jesús, durante el triduo de su muerte, no era ya ciertamente hombre vivo; pero que su cuerpo, antes y después, pertenecía a la unión hipostática. Para ello se apoya en la palabra

de San Pablo en 1 Cor 2, 8: *Dominum gloriae crucifixerunt*. Según eso, no fue la humanidad abandonada de Dios la que sufrió, sino el «Señor de la gloria». En todo caso, Cristo moribundo en la cruz seguía en la unión hipostática, y no sólo su alma, sino también su cuerpo. Pero, pasando más adelante, los Padres de la Iglesia, en la medida que trataron esta cuestión, como Gregorio de Nissa y Agustín, explicaban que también el cuerpo muerto del Señor estuvo unido con la divinidad, pues mostró ser incorruptible. El grito de dolor del crucificado lo entienden, con razón, en el sentido de que Jesús se sintió privado de toda ayuda divina, pero no de la presencia de Dios.

La escolástica tardía se torturó con la cuestión de si la sangre derramada en la cruz fue abandonada por la persona del Logos. Los teólogos franciscanos del siglo XV lo afirmaban, los dominicos lo negaban. Una discusión de tres días en presencia de Pío II el año 1464 quedó sin resultado. En la medida en que la teología actual se ocupa de esta espinosa cuestión, la gran mayoría de los teólogos se deciden por la opinión de que sólo aquella sangre que después de la resurrección se unió nuevamente con el cuerpo permaneció unida con el Yo del Logos aun durante la separación del alma y del cuerpo. La sangre, por tanto, que acá y allá se muestra en ampollas, no está ya en la unión hipostática, aun cuando fuera verdaderamente sangre y no más bien el conocido bacilo de la sangre *(prococcus prodigiosus)*.

Pasemos a la otra pregunta: ¿Tendrá algún día fin la unión hipostática? Orígenes se delata también como helenista y discípulo de Platón al defender la opinión de que el Señor se desprenderá de su cuerpo en el día postrero. El cuerpo es algo inespiritual e indigno. De ahí que Orígenes no pueda imaginarse cómo ese cuerpo pueda estar eternamente unido con el Espíritu divino. El obispo Marcelo de Ancira († 374), a fin de apartar toda posibilidad de inferioridad en el Verbo, llegó hasta afirmar que, al fin de los tiempos, el Logos se desprendería de la naturaleza humana entera y, consiguientemente, hasta del alma. Contra esta afirmación se enderezó la frase del símbolo niceno-constantinopolitano del año 381: *Cuius regni non erit finis*. La opinión de Orígenes fue rechazada en Constantinopla el año 553. El dogma se apoya en claras manifestaciones de la Sagrada Escritura. El arcángel Gabriel anunció a María: «El Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y Él reinará sobre la casa de Jacob eternamen-

te y su reino no tendrá fin» (Lc 1, 32-33). En el mismo sentido se expresaron los Padres. En la particular posición del Dios-hombre como cabeza y mediador del universo se funda que su deihumanidad continúe aun en el estado de glorificación. Cuando San Pablo declara: «Cuando todo le estuviere a Él sometido, entonces también el Hijo se someterá a quien se lo sometió a Él todo, a fin de que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28), se refiere al hecho de que, en el último juicio, terminará la mediación mesiánica activa del Hijo que ahora en la tierra incorpora continuamente nuevos santos a su cuerpo místico y propaga más y más el reino de Dios. Entonces habrá terminado la realeza mesiánica de Cristo y le sucederá la realeza absoluta de Dios.

La gracia como motivo único de la unión hipostática.

Nos queda por responder la última cuestión planteada: ¿En qué se funda la unión hipostática? ¿Estriba en merecimiento de la humanidad de Jesús o es puramente gratuita? ¿Hay que reducir la asunción de la naturaleza humana en la persona del Logos a una conducta u obras meritorias de la humanidad de Jesús de algún modo previstas por la omnisciencia divina, de suerte que esa humanidad pudiera alegar una especie de título de derecho a esa unión con la divinidad? ¿O es en todo sentido la unión hipostática gracia de Dios inmerecida? Como antes expusimos, la cristología de Hermas, con ingenuidad primitiva, ponía en conexión causal la admisión de la humanidad de Cristo a la filiación de Dios con la perfecta obediencia, con el merecimiento del «siervo humano» Jesús para con el Verbo-Espíritu que inhabitaba en Él. De modo semejante Nestorio construía su doctrina de los dos hijos de Dios sobre la teoría del merecimiento. Sólo por haberse mostrado el yo humano en Cristo obediente en vida y en muerte, mereció su unión con el yo divino. Contra esta teoría del merecimiento, de Nestorio, es sentencia común que la unión hipostática, para la humanidad de Cristo, es una pura gracia en el pleno sentido de la palabra, un don sobrenatural inmerecido del amor de Dios. Por eso la teología habla de una *gratia unionis*. Considerada en pura lógica, era imposible para la humanidad de Jesús merecerse la asunción en la persona del Verbo divino, como quiera que antes de la unión aquella humanidad no existía. Sólo con ayuda del concepto de una *scientia media*, empleado posteriormente por Molina, pudo explicarse una acción causal del merecimiento de la huma-

nidad de Jesús a la unión con la divinidad en el sentido de que Dios previó desde la eternidad este merecimiento de la voluntad humana de Jesús y en virtud de esta eterna previsión realizó luego en el tiempo la unión de la humanidad con el Logos. De suyo sería concebible que Dios hubiera escogido precisamente esta naturaleza humana concreta para la unión hipostática, por haber previsto desde la eternidad que pondría en acción su libre voluntad de la manera más perfecta. Pero contra ello surge inmediatamente la pregunta: ¿Qué motivo forzoso podía existir en Dios para unir a esta naturaleza con su segunda Persona por respeto a su merecimiento previsto, de una manera que sobrepasa esencialmente y de modo absoluto todas las otras relaciones sobrenaturales de Dios con sus criaturas, todas las formas de unión sobrenatural concedidas a los otros santos? Aquí, efectivamente, se trata no de una unión accidental como en los demás agraciados, sino de una unión sustancial con la divinidad. ¿Por qué no se contentó Dios, hablando a lo humano, con instalar a la humanidad de Jesús en la más alta jerarquía de los santos, como a la Inmaculada en virtud de su santidad personal prevista? ¿Por qué coloca a la humanidad de Jesús en una categoría del ser totalmente nueva y específica? ¿Por qué? Si se responde que precisamente porque Dios previó desde la eternidad que la humanidad de Jesús había de cooperar de manera específica y única con la gracia divina, tampoco esa especialísima cooperación puede explicar el ingente milagro de la unión hipostática. Siempre nos queda un residuo infinito que ninguna obra de criatura, aun bajo el más potente influjo de la gracia, podría merecerse jamás: la extracción justamente de esta criatura de su modo natural de existir y su inserción en la unidad del ser personal divino. La comunicación del ser divino sólo es posible a la plenitud infinita de la divina esencia y obra suya soberana. Ninguna prestación creada puede hasta tal punto sublimarse que pueda traspasar en absoluto los lindes del ser creado y pretender la asunción en la subsistencia del Verbo. Luego, por muy perfecta que nos la imaginemos, la naturaleza humana de Jesús no pudo merecer jamás la unión hipostática. De suyo sería posible que Dios hubiera previsto desde la eternidad el obrar puro y santo de la humanidad de Jesús y que por ello justamente, por puro amor, no en nombre de su justicia, la hubiera predestinado para la unión hipostática. Aun en este caso, esta unión seguiría siendo pura gracia (*gratia unionis*), pero estaría hasta cierto punto en

conexión con los méritos previstos de la humanidad de Jesús. De ahí que esta posibilidad se desvanece ante la infinitud del milagro de la encarnación. Este milagro cala tan hondo en las profundidades de la divina esencia, en las profundidades de su misericordia, sabiduría y omnipotencia, que sería temerario preguntar aquí por un motivo creado. Aquí entra en acción sólo Dios.

La conexión de nuestra doctrina con el concepto cristiano de la gracia se ilumina así con nueva luz. El concepto cristiano de la gracia es sólo la aplicación del concepto cristiano de Dios. Sólo Dios es perfección y santidad esencial; de ahí que no se concibe aspiración de la criatura hacia Dios, si no ha sido movida previamente por Dios mismo. Como en el orden del ser cósmico no se da un solo acto creado sin que sea metafísicamente obrado y sustentado por Dios, así, en el orden del ser sobrenatural no es posible aspiración superior alguna que no esté movida por la gracia preveniente de la santidad y amor eterno. Y, por ello, aun el obrar moral más acabado no sería más que un vacuo balbuceo, en tanto no estuviera penetrado y dominado en su totalidad por la gracia del Eterno. Así, la humanidad de Jesús, en su concreta objetividad, es sólo obra de la gracia de Dios, la más sublime obra de arte que el santo de los santos ha plasmado de la áspera materia de lo humano. Y la elevación de esta obra de arte a una esfera del ser que sobrepasa todos los modos de ser creados, la admisión en el más estricto círculo de su propia vida es, en medida incomparablemente mayor, obra personalísima y pura gracia suya. San Agustín (*de Trin.* 15, 16) alude con emoción a esta maravilla del amor: *Natura humana sine ullis praecedentibus bonorum operum meritis Deo Verbo est in utero virginis copulata.*

Si se quiere formular con más precisión esta *gratia unionis* con conceptos de la Escuela, hay que designarla como gracia increada y sustancial. Porque el don que por ella se comunica a la humanidad de Cristo es la subsistencia del Hijo de Dios. De ahí que sea una gracia infinita, pues es idéntica con la personalidad del Hijo de Dios. Y es gracia sustancial, porque es el Logos mismo, la suprema y más perfecta sustancia, el que da a la naturaleza humana su subsistencia.

Hemos ilustrado la unión hipostática en su carácter propio, en su motivo interno esencial, en sus relaciones con la Trinidad y en el efecto que este misterio tiene sobre la humanidad de Jesús.

A cada pensamiento que emitíamos, nos dábamos clara cuenta de que todo este hablar humano es puro tartamudeo. Entender la unión hipostática significaría entender a Dios mismo. Tampoco aquí pasamos de meras analogías. Podemos, sin embargo, afirmar cuanto para nuestra vida religiosa es necesario. Se nos ha puesto en evidencia que en Cristo tenemos ante los ojos la revelación personal de Dios, que Él es la suprema y más santa palabra que Dios haya nunca dicho al mundo, que en Él sólo se junta cuanto la humanidad ha barruntado y esperado jamás en sus más audaces sueños y en sus más sublimes anhelos. En el Verbo hecho hombre se nos ha resuelto el enigma de nuestra existencia y, con el enigma, su estrechez y apatía. De la limitación y fragilidad de nuestra naturaleza caída hemos sido levantados por Dios a las perspectivas infinitas de la vida divina. Lo que Santo Tomás tomó fundamentalmente como principio de división para su *Summa theologica*, eso mismo da a nuestra propia vida su sentido último y su forma determinante: De Dios a Dios; por Cristo en Dios.

En lo que sigue tenemos aún que discutir las consecuencias que se siguen inmediatamente de la unión hipostática. La primera es la que llamamos pericóresis cristológica, es decir, la íntima penetración de la humanidad de Jesús por la presencia de la Trinidad; y luego la llamada comunicación de idiomas, es decir, el intercambio mutuo de atributos divinos y humanos de Dios-hombre, y, consiguientemente, la recta manera de hablar del misterio de Cristo.

16. Pericóresis y comunicación de idiomas

Pericóresis trinitaria y cristológica. Conocemos el concepto de pericóresis por la doctrina de la Trinidad. Los latinos hablan de una *circumincessio*, la escolástica posterior de *circuminsessio*. Pero sería erróneo confundir la pericóresis trinitaria y la cristológica. La pericóresis cristológica no es sólo la imagen, sino también la contraimagen de la trinitaria, pues no parte como ésta de la unidad de naturaleza, sino, al revés, de la unidad de persona. Como en la vida trinitaria *ad intra*, tres personas divinas poseen una sola y misma naturaleza; en el Verbo humanado existen dos naturalezas en una sola persona. El concepto de pericóresis conviene en su aspecto formal a los dos casos, en cuanto se trata de una íntima compenetración recíproca, de íntima comunión de vida Pero, por su fondo, el concepto es en cada caso diferente. La pericóresis trinitaria parte de la posesión tranquila de una naturaleza común y culmina en la actuación vital de esa misma posesión de la naturaleza por las tres personas divinas. La pericóresis cristológica parte de la unidad de la persona divina; se funda en la unión hipostática que une sustancialmente la naturaleza humana de Jesús con la segunda Persona y culmina en la activa penetración de ambas naturalezas por la actividad divino-humana. La persona única del Logos penetra de su acción tanto la naturaleza divina como la humana, puesto que también ésta es suya propia. Habita en ella, pero de manera que jamás absorbe ni destruye esta naturaleza humana.

Mas la virtud o fuerza que une y mantiene entre sí ligadas las dos naturalezas procede únicamente del Logos, y no acaso también de la naturaleza humana; de ahí que sea equívoco hablar de una compenetración mutua *(comprenetratio mutua)*, de mutua o recíproca inhabitación. Sólo tiene sentido hablar de una penetración, de una habitación de la naturaleza humana por el Verbo y

su naturaleza divina. Por eso la pericóresis cristológica puede definirse como una animación, en virtud de la unión hipostática, de la humanidad de Jesús por la naturaleza divina o, simplemente, como la presencia del Dios trino en la humanidad de Jesús. Pero la propiedad *(proprietas)* de la naturaleza humana no es afectada por el hecho de la penetración de la humanidad por parte de la divinidad — como, por ejemplo, el cristal por el que penetra el sol de la mañana sigue siendo cristal, sin transformarse en sol. El Evangelio de San Juan pone de manifiesto esta pericóresis en el *logion* de Jesús: «Yo y el Padre somos una sola cosa». «El que me conoce a mí, conoce también al Padre». Esta pericóresis es el fundamento de que las dos naturalezas en Cristo no se miren como extrañas una de otra, sino que obren conjuntamente, de suerte que en Cristo se den activamente actos divino-humanos.

Psicológicamente considerada la vida íntima de Jesús, es evidente que, por mucho que una y otra naturaleza conserve su propio caracter, no se pueden mirar en Jesús mismo y en su conciencia humana como extrañas una y otra, ni estar meramente yuxtapuestas inorgánicamente, como elementos heterogéneos, sino que están la una en la otra, es decir, que la divinidad del Logos, o, más exactamente, la naturaleza divina realmente idéntica con el Logos, inunda y penetra también la humanidad de Jesús, y que la conciencia humana de éste se da también realmente cuenta de esta presencia del Dios trino en su vida humana. Sólo en fuerza de esa conciencia puede decir: «Yo y el Padre somos una sola cosa». Por otra parte, no hay que pasar por alto que, aun en esta misteriosa compenetración de las dos naturalezas, la naturaleza divina, el Dios Trino, permanece estrictamente trascendente. No hay que pensar que sea como una fuerza intramundana, inmanente a la humanidad de Jesús, que íntimamente la informara y pudiera, consiguientemente, compararse con el alma humana que informa al cuerpo. La divinidad no penetra como una causalidad creada en la estructura de lo humano. Guarda estrictamente su propiedad, su carácter de «lo totalmente otro». No obra, por ende, en la humanidad de Jesús de modo distinto a como el creador mismo obra en la creación. Cierto que, como creador, Dios está presente en todas partes, *quoad substantiam,* puesto que en Él vivimos, nos movemos y somos. Y, sin embargo, está presente de modo totalmente distinto a como está presente una causa segunda creada en lo creado. Dios sigue siempre siendo

«el absolutamente otro», el «estrictamente ultraterreno». Jamás desciende en su acción al orden de causa segunda, a una pura causalidad intramundana. Con ello se relaciona el hecho de que esta inundación, esta penetración de la acción divina en la humanidad de Jesús, no tiene lugar inmediatamente por obra sola del Logos ni en una especie de emanación natural de la fuerza o virtud de éste, sino que procede de la presencia del Dios trino y eso según el libre beneplácito de Dios. No procede, pues, como de suyo, por una especie de necesidad natural, como el agua brota de la fuente, o como la flor sale de su tallo y su raíz. Cierto que la unión personal de la naturaleza humana con el Verbo lleva consigo que ésta, en virtud de su unión, esté llena y animada de manera particular por la presencia de Dios, que sea capaz, en sentido particular, de conocimientos, experiencias y milagros sobrenaturales, capaz, sobre todo, de la visión inmediata de Dios; pero estas gracias no proceden como consecuencia necesaria de la presencia del Verbo, sino de la presencia del Dios trino. Y puesto que este Dios en su operación *ad extra* es libre, las gracias se dan según el designio del Dios trino de caso en caso, conforme la naturaleza de Cristo, en la eterna previsión de Dios, necesitó de dones sobrenaturales para llevar a cabo su obra de redención. No hay, pues, que concebir estas operaciones sobrenaturales de Jesús como irradiaciones inmediatas y necesarias del Logos solo. En ese caso, la unión hipostática no consistiría, como enseña el dogma, en una *assumptio humanitatis in personam divinam*, sino en una *assumptio in naturam divinam*. Entonces, todos los atributos y fuerzas divinas del Logos tendrían que fluir sin más sobre la humanidad de Jesús. Pero, en realidad, el Logos no da a la naturaleza humana más que la perseidad o subsistencia. Todas las propiedades y fuerzas sobrenaturales, como las gracias actuales, la gracia santificante y, señaladamente, los carismas sobrenaturales, como el poder de milagros y la visión inmediata de Dios, los recibe la naturaleza humana del Señor de la presencia del Dios trino y los recibe de su libre amor y bondad, exactamente igual que el cristiano recibe los bienes sobrenaturales todos únicamente del Dios trino, según el designio de su soberana voluntad. Así pues, entre el Verbo eterno y su naturaleza humana está, como potencia activa de todo lo santo y sublime que en esa naturaleza existe y obra, la libre voluntad del Dios trino presente. Esta presencia se da de suyo con la presencia misma del Logos. De ahí que la primitiva predi-

cación apostólica se mueva persistentemente en expresiones y fórmulas como éstas: «Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Act 2, 36). «El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo Jesús» (3, 13; 2, 14 y 32; 5, 31). Siempre es el Dios viviente y trino (ὁ θεός), no acaso la segunda Persona por sí, el que otorga a la humanidad de Cristo sus poderes mesiánicos. Así pues, cuando los Padres comparan la compenetración de la pericóresis, ese estar la naturaleza humana transida de la acción de la divina, con el hierro candente o con la luz transparente, no hay que olvidar que se trata sólo de comparaciones que convienen o se ajustan en un aspecto, pero no en todos absolutamente. Dios es Dios, el trascendente, y por eso no puede insertarse nunca en la estructura de fuerzas puramente finitas, de manera que viniera a ser la fuerza primera intramundana de esas fuerzas finitas.

La comunicación de idiomas. Sólo supuesto este dogma de la pericóresis, puede entenderse la doctrina eclesiástica de la comunicación de idiomas. Por comunicación de idiomas (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων ἢ ἰδιοτήτων) se entiende el intercambio mutuo de atributos divinos y humanos en el Dios-hombre. Este intercambio no es sólo moral y externo, fundado puramente en un sistema de relaciones morales, como si los atributos divinos se predicaran de la humanidad de Jesús, en el sentido, por ejemplo, en que los bienes del esposo pueden atribuirse a la esposa. De este modo entendían los nestorianos la comunicación de idiomas. La atribución de los atributos divinos a la humanidad de Cristo no se hace, según ellos, en sentido propio y físico, sino en sentido impropio —tal como una persona puede reclamar por suyos los bienes de otra que le está ligada por el amor. Pero el intercambio tampoco es físico en el sentido de que los atributos divinos y humanos coincidan en uno, como si los atributos del Logos pudieran sin más ser atribuidos a su naturaleza humana, y al revés. No. La humanidad de Jesús no fue asumida en la naturaleza divina, sino en la persona divina. Ese intercambio, más bien, no es otra cosa que la traslación de los atributos humanos al yo del Logos personificante, la predicación, por tanto, de atributos divinos y humanos a la vez al sujeto único, que es el Logos. Sólo de la persona única divina que sustenta a las dos naturalezas

pueden predicarse los atributos de las dos naturalezas, no de una de las dos naturalezas por sí. Puesto que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, puede denominarse su persona divina, sujeto único que es de las dos naturalezas, por una y otra de estas naturalezas. Puedo hablar del Logos y tambien del hijo de David. En ambos casos, quiero decir la misma persona, el Logos, y puedo, por tanto, también atribuir predicados humanos a la persona nombrada por la naturaleza divina, y predicados divinos a la persona nombrada por la naturaleza humana. Puedo decir, por ejemplo, que el Hijo unigénito de Dios murió en la cruz; y puedo, por otra parte, decir que el hijo de David es creador del mundo. En los dos casos entiendo una y la misma persona, la persona del Logos. Ya los apóstoles han hecho uso de esta comunicación de idiomas. Así, San Pablo escribe que el Hijo de Dios se entregó por nosotros (Rom 8, 32) y que el Señor de la gloria fue crucificado. Y fórmulas semejantes emplea San Juan: «Dios ha entregado su vida por nosotros» (1 Ioh 3, 16). Y al revés: «El hijo del hombre ha bajado del cielo y está en el cielo» (Ioh 3, 13). Hacia fines del siglo V suscitó viva polémica la proposición formulada primero por Proclo de Constantinopla: «Uno de la Trinidad fue crucificado», porque Pedro Fullón, obispo de Antioquía, la entendió y empleó en sentido monofisita. Entendida en su tenor literal, es indudablemente correcta. Y su profesión fue expresamente exigida por el Concilio V de Constantinopla en el año 553. En cambio, cuando los teopasquitas, al primitivo trisagio, referido a la Trinidad: *Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis,* añadieron: *qui crucifixus est pro nobis,* ya no era pensamiento ortodoxo, sino monofisita. Porque el *crucifixus* no se aplicaba ya aquí a la persona divina, sino a la naturaleza divina trinitaria.

Como quiera que la comunicación de idiomas se funda en la unidad de la persona divina, no puede nunca emplearse en abstracto de las dos naturalezas. No puede, por ejemplo, decirse: La naturaleza divina ha sufrido; pero sí que el Verbo, el unigénito del Padre, ha sufrido. No puede decirse que la humanidad de Cristo es omnipotente, pero sí que Cristo hombre es omnipotente. Sólo cuando se nombra juntamente la persona, se pueden predicar de ella los atributos de la otra naturaleza, pues sólo la persona es el sujeto unitario de los atributos divinos y humanos. Por la misma razón no puede decirse: La humanidad de Jesús es el

Logos, porque el Logos no es la humanidad, sino el que la tiene o posee. Sí que puede, en cambio, identificarse la persona divina con la naturaleza divina, pues no son realmente distintas. Puede, por tanto, decirse que el Hijo unigénito es la divinidad. Pero no puede decirse que el Hijo unigénito es la humanidad, sino que el Hijo unigénito posee la humanidad. Como las expresiones negativas, por ejemplo, Dios no murió, no admiten un sentido estricto determinado, sino que son equívocas y se prestan a malas inteligencias, deben evitarse en la comunicación de idiomas. Si digo, por ejemplo, que Cristo es impasible, la proposición es sólo parcialmente verdadera, en cuanto es referida a la naturaleza divina. Si quisiera significar al Dios hecho hombre, Cristo, sería herejía maniquea. De ahí se sigue la regla de que sólo se han de emplear fórmulas positivas y en ellas unir sólo concreto con concreto, porque en lo concreto está juntamente dada la personalidad. Nunca se ha de unir abstracto (por ej., la naturaleza humana de Jesús) con abstracto; y abstracto con concreto, sólo tratándose no de la naturaleza humana, sino de la divina.

Siguiendo las reglas de la comunicación de idiomas se puede decir: El hombre Cristo es el Hijo natural de Dios; porque en esta fórmula concreta el hombre Cristo es la persona divina del Logos, designada por su naturaleza humana. Por modo semejante afirma también San Juan: «El hijo del hombre ha bajado del cielo y está en el cielo.» De ahí que sea verdad de fe que el hombre Jesús es adorable. Mas, como quiera que esta adorabilidad ha sido en parte negada, en parte mal entendida, vale la pena que tratemos de ella más a fondo.

17. *Adorabilidad de la humanidad de Cristo*

Al hablar aquí de «adorar», entendemos el culto latréutico que conviene a Dios como creador y señor, y se funda, por tanto, exclusivamente en nuestra dependencia de Dios como criaturas. No nos referimos, consiguientemente, al mero culto de dulía que se tributa también a las criaturas, por ejemplo, a los santos. En la palabra española «adorar» (como en la alemana «anbeten») se ha mantenido este sentido. El latín «adorare» y el griego προσκυνεῖν son, por el contrario, plurivalentes. En el vocabulario eclesiástico y escolástico es un mero concepto genérico, cuyo sentido especial hay que establecer en cada caso por el contexto. Hablamos ante todo de la verdad de fe de que a Cristo Dios hombre le conviene la misma adoración que al Logos mismo y, por ende, en el acto de adoración no se ha de separar lo humano de lo divino y adorar sólo lo divino. Ya el Concilio de Éfeso definió contra Nestorio, según el cual sólo el Logos debía ser adorado en Cristo, que las dos naturalezas en Cristo han de ser adoradas con una sola adoración (μιᾷ προσκυνήσει), con la propia carne del Verbo (*cum propria ipsius carne:* καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος). Es, pues, dogma de fe que al Dios hombre le conviene la misma adoración que a Dios mismo o al Verbo.

La adorabilidad del Dios hombre, Jesucristo. Cristo mismo, en Juan (5, 23), exige que se rinda al Hijo hecho hombre la misma adoración que al Padre: «A fin de que todos honren al Hijo, como honran al Padre». Según el vocabulario joánico, con el nombre de «hijo» se significa siempre al Verbo humanado. Pablo establece como un mandamiento de Dios que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y bajo la tierra (Phil 2, 10). De manera semejante declara el Apocalipsis de San Juan (5, 12 s): «Digno es el Cordero que fue degollado, de recibir

poder, y riqueza, y sabiduría, y fuerza, y honor, y gloria, y bendición.» Con referencia al salmo 96, 7, la Epístola a los Hebreos manda: «Adórenle todos sus ángeles.» El pagano Plinio atestigua la adoración de Cristo por parte de la primitiva Iglesia, cuando cuenta que los cristianos se juntaban a cantar un himno a Cristo como a Dios (*carmen Christo quasi deo*, Epist. 10, 96). La misma adoración atestiguan para la época más remota no pocos escritos apócrifos en que quedó consignada la piedad popular, por ejemplo, los *Acta Petri*. Mas también algunos martirios aislados, como el *Martyrium Polycarpi* (c. 21) y *Mart. Carpi* (c. 41). Por otra parte, en la liturgia solemne se guardó como principio que no había de orarse a Cristo inmediatamente, sino al Padre por mediación de Cristo. Orígenes va tan lejos que *prohibe* francamente dirigirse directamente a Cristo: «No se puede orar a Aquel que ora él mismo» (*de Orat*. 15, 1). Pero aquí no habla la fe de la Iglesia, sino la especulación personal del teólogo que, como buen platónico, pone en rudo contraste la divinidad y la humanidad en Cristo y por ello justamente rechaza la adoración de lo humano en el mismo Cristo. Sólo cuando el progreso de la teología estableció la unión personal de la humanidad de Jesús con el yo del Logos, estaba preparado el terreno para fundar, aun por vía especulativa, la adorabilidad de la humanidad de Jesús. En contraste con Orígenes, la patrística posterior nota, en su lucha contra Nestorio, que el Logos ha entrado en una unión sustancial con la humanidad de Jesús y, por ello, después de la encarnación, no es menos verdadero Hijo de Dios que lo era antes de la encarnación. San Cirilo es el intérprete clásico de la fe de los Padres, cuando declara contra Nestorio (*c. Nest*. 1, 1): «No adoramos al hombre portador de Dios (θεοφόρον ἄνθρωπον) sino al Dios hecho hombre (ἐνανθρωπήσαντα θεόν).

La adoración de la humanidad de Cristo en su unión con el Verbo.

La adoración del Dios hombre es, pues, dogma de fe. La otra proposición de que también la humanidad de Cristo, por razón de su unión hipostática con el Logos, ha de ser venerada latréuticamente en sí misma, aunque no por razón de sí misma, no es estricta y formalmente dogma de fe, pero sí *fidei proximum*. El objeto de la adoración no es aquí el Dios hombre como conjunto o todo, sino sólo su humanidad, pero únicamente en su unión con el Verbo. Para entender rectamente esta tesis, no

hay que olvidar que en esta proposición de la Iglesia la humanidad de Cristo no es adorada por razón de sí misma *(propter se)*, aunque sí en sí misma *(in se)*, es decir, en su unión hipostática. La humanidad del Señor es sólo el objeto de la adoración *(obiectum materiale)*, pero no el motivo, lo que la lengua de la escuela llama *obiectum formale*, el objeto formal de la adoración. El motivo u objeto formal es exclusivamente el Logos, la divinidad. Venerar latréuticamente la humanidad de Cristo por razón de sí misma, sería idolatría.

Como en la época primitiva del cristianismo la cuestión no fue planteada con este rigor, no es posible hallar en los teólogos primitivos testimonio alguno expreso en favor de nuestra tesis. Pero en la adoración de hecho del Dios-hombre por la Iglesia primitiva, se admite por lo menos implícitamente la adorabilidad de su humanidad. Sólo de Orígenes sabemos que atacara conscientemente esta adoración del Verbo humanado. Para él, el objeto de la adoración no es el Verbo en su *forma servi*, sino en su *forma Dei*. Los Padres posteriores notan que, después de la encarnación, la adoración del Verbo sólo es posible adorando al mismo Verbo en y por su humanidad. La naturaleza humana es la manifestación terrena y visible del Logos. Sólo por ella se hace visible para nosotros. Sólo por ella podemos aprehenderle. En este sentido nota Atanasio *(Epist. ad Adelph.* 3): «Nosotros no adoramos en modo alguno una criatura. Ése es error de gentiles y arrianos. Lo que nosotros adoramos es al Señor de la criatura, al Dios Verbo hecho hombre. Porque si es cierto que la carne es cosa creada, se ha convertido, no obstante, en el cuerpo de Dios. No adoramos ese cuerpo de manera que lo separemos del Logos ni cuando queremos adorar al Logos lo arrancamos previamente de su carne. ¿Quién iba a ser tan insensato que le dijera al Señor: Sal primero de tu carne para que pueda adorarte?» Desde el mismo punto de vista se defienden los Padres del reproche apolinarista de que los adoradores de la humanidad de Jesús sean «adoradores del hombre y de la carne» (ἀνθρωπολάτραι, σαρκολάτραι), y de la adoración de la humanidad sacan la consecuencia de que también han de ser adorados el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo en la Eucaristía, porque no son un cuerpo y una sangre ordinarios, sino el cuerpo y la sangre del Logos. Juntamente con Ambrosio es señaladamente Agustín quien reclama la adoración eucarística: Puesto que Cristo «ha caminado aquí en la tierra con esa carne

y ésa nos ha ofrecido para comida, consta que no sólo no pecamos cuando la adoramos, sino que pecamos no adorándola *(peccamus non adorando)*».

De muy distinto modo, naturalmente, suenan nuestra pregunta y nuestra respuesta si en vez de tratarse de la humanidad unida con el Logos, se tratara de la humanidad de Jesús en sí sola. Los teólogos discuten en este sentido si a la humanidad de Cristo, considerada en sí misma, le conviene un culto de dulía o hiperdulía, un culto que habría de referirse sólo a las perfecciones creadas de la humanidad de Cristo. Los tomistas y Suárez particularmente recalcan la conveniencia de semejante culto. La mayoría de los no tomistas lo rechazan con razón, pues esa veneración pudiera ser fácilmente mal entendida, en cuanto introduciría un dualismo entre la persona del Verbo y la humanidad de Cristo.

La base dogmática de la devoción al corazón de Jesús.

Una consecuencia inmediata de nuestra tesis de que la humanidad unida con el Logos puede ser latréuticamente adorada en sí misma, aunque no por razón de sí misma, es la tesis ulterior de que también pueden adorarse partes aisladas de la humanidad entera, por ejemplo, el corazón sacratísimo de Jesús, las cinco llagas, etc. Esta proposición tiene valor de conclusión teológica. Como la humanidad, tampoco cada uno de sus elementos pueden físicamente separarse del Logos. Le pertenecen al Logos. El corazón humano es su corazón, las cinco llagas son sus llagas. De ahí que tengamos razón de hablar de una adoración del cuerpo y de la cabeza coronada de espinas, de una adoración del corazón de Jesús. El motivo de la adoración es aquí también Dios solo. Mas en cuanto estas partes de la humanidad pertenecen al Logos, son objeto de la adoración *(obiectum materiale partiale)*. El Logos subsiste en ellas.

Partiendo de estos principios se entiende particularmente la adoración del sacratísimo corazón de Jesús. Esta devoción fue fomentada por Santa Margarita María Alacoque († 1690) y favorecida por los papas y, propagada sobre todo por la Compañía de Jesús, ha alcanzado una difusión enorme en la cristiandad. El 26 de agosto de 1850, Pío IX elevó la fiesta del corazón de Jesús a fiesta de la Iglesia universal. En el año jubilar de 1900, León XIII mandó consagrar solemnemente el género humano al corazón de Jesús en todas las iglesias del orbe. Contra los janse-

nistas y el sínodo de Pistoya, que notaban la devoción al corazón de Jesús, «como nueva, errónea y, por lo menos, peligrosa», Pío VI, en su bula dogmática *Auctorem fidei* de 1794, defendió el carácter ortodoxo de esta devoción. Realmente, está suficientemente asegurada por la adorabilidad de la humanidad del Señor.

También aquí hay que observar que el corazón de Jesús puede ciertamente ser adorado en sí mismo, pero no por razón de sí mismo (*propter se*). El motivo de la adoración es Dios solo. Ahora bien, que de todas las partes de la humanidad de Jesús sea precisamente su corazón latréuticamente adorado, se explica por el modo corriente de hablar humano, según el cual el corazón nos pone visible ante los ojos la verdadera fuente o, por mejor decir, la fuerza impulsora de todo el misterio hipostático: el amor del Hijo de Dios. En todas las lenguas del mundo, aun en la lengua bíblica, el corazón pasa por el órgano y símbolo del amor. Aun cuando, según los resultados de la fisiología más moderna, los sentimientos orgánicos del amor no se localizan en el corazón, sino en los ganglios, siempre es cierto que el sentir vulgar humano, antes como ahora, tiene el corazón por símbolo del amor, y es además cierto que la intensidad del amor se hace perceptible en el aumento de latidos del corazón. No deja, pues, de tener su razón interna que la Iglesia haya escogido precisamente el corazón como objeto sensible (*obiectum manifestativum*) de nuestra adoración, a fin de ponernos ante los ojos el misterio fundamental de Cristo, su amor humanado. De la devoción al corazón de Jesús ha brotado abundancia de amor a Dios y a los hombres, espíritu de sacrificio y generosidad. Se concibe ciertamente una forma de devoción que, para los de fuera señaladamente, tiene algo de chocante y amenaza materializar la religión. Este peligro se da cuando la devoción se detiene, por decirlo así, en el objeto material y no penetra en lo que por él se trata de hacernos palpable y sensible: la vida íntima del Señor. El sentido de la devoción al corazón de Jesús es justamente un encuentro con Jesús íntimo, que ha de operar en nosotros un nuevo sentimiento de sus más íntimas mociones, aspiraciones y afectos. El devoto del corazón de Jesús no debiera perder jamás de vista que el corazón como tal es sólo la representación de algo mucho más profundo: el mundo interior del Señor. Cuando el mendigo besa la mano de su bienhechor, porque ella precisamente le hace sensible la bondad y generosidad del donante, en el fondo, esa

veneración de la mano no puede ser otra cosa que un acto de veneración al bienhechor mismo. En el símbolo del corazón, adoramos a Jesús *mismo*, que entregó su sangre por nosotros.

Hemos hablado de las consecuencias que se siguen de la encarnación para las relaciones de la humanidad de Jesús con su divinidad. En lo que sigue, vamos a considerar particularmente los efectos psicológicos de la encarnación. El efecto principal es la perfección ética de la naturaleza humana del Señor.

18. *Perfección ética de la humanidad de Cristo*

La perfección ética de la voluntad humana de Jesús quiere decir dos cosas: Estar libre de pecado y llena de la vida de Dios, que es la caridad.

Absoluta carencia de pecado en Jesús.

Es dogma de fe que el alma de Cristo fue absolutamente sin pecado y, concretamente, que estuvo libre del pecado original y de la concupiscencia y libre *también de todo pecado personal*.

Que Cristo estuvo libre del pecado original, lo enseña expresamente el decreto de Eugenio IV *pro Iacobitis*, del año 1439: *Qui sine peccato conceptus... Peccata nostra delendo solus sua morte prostravit*. Con la libertad del pecado original va aneja la libertad de la ley de los miembros o concupiscencia (*fomes peccati*). El V concilio general de Constantinopla del año 553 definió esta libertad de la concupiscencia contra Teodoro de Mopsuesta, que había afirmado para la humanidad de Jesús una tentabilidad interna. Fue sobre todo San Pablo quien, por motivos de soteriología, acentuó la integridad de la carne de Cristo. Según él, el Hijo de David tomó verdadera carne del linaje de David; pero esta verdadera carne no es idéntica con la carne de pecado del hombre histórico. Cristo no conoció el pecado (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, 2 Cor 5, 21). En este sentido, la carne humana de Cristo es sólo carne formada a semejanza de la naturaleza humana pecadora: «Dios envió a su Hijo en semejanza de carne de pecado» (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, Rom 8, 3), por razón del pecado, y así, por su pureza esencial, «condenar los pecados en la carne». La pureza radical, una pureza, por ende, no primeramente adquirida, de toda la naturaleza humana de Cristo, es para Pablo supuesto previo para que Jesús pudiera redimirnos. Sólo porque Jesús estaba por una parte en conexión con la naturaleza humana

y no estaba, por otra, en conexión con el pecado humano, podía reducir a la pureza y santidad a todos los que se le incorporaran por la fe. Aun en los lugares en que Pablo contrapone a Adán y Cristo, la original integridad de Cristo es condición previa decisiva de su paralelo. Porque Cristo no sería, en contraste con el «hombre terreno» (ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός), el «hombre celestial» (ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ), si no hubiera sido en su totalidad un nuevo principio de santidad e integridad (Rom 5, 15; 2 Cor 5, 21; 1 Cor 15, 47). Cierto que Cristo tiene la misma carne que Adán, no un cuerpo celeste en el sentido de San Hilario; pero su peculiaridad está en que, en esa misma carne, no lleva mancha alguna de pecado. La misma integridad de todo pecado pone de relieve San Pedro al llamar a Jesús «cordero sin mancilla» (1 Pet 1, 19) y lo mismo acentúa Juan cuando llama a Cristo «cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Ioh 1, 29). La carta a los hebreos confiesa enérgicamente de Cristo que es «santo, inocente, sin mancha, separado de los pecadores» (7, 26). Todas estas afirmaciones están hechas en sentido tan absoluto y pleno, que no sólo atestiguan la integridad de hecho de Jesús, la certeza de que jamás se hizo en su vida histórica culpable de un pecado, sino que quieren poner en plena luz que no fue por naturaleza pecador. Porque justamente en esta integridad natural está para la primitiva predicación la garantía de que Jesús nos podía, efectivamente, redimir, porque Él, y sólo Él, era el absolutamente puro.

Cristo, pues, no sólo vivió de hecho sin pecado, sino que no tuvo tampoco tendencia a pecar. No había en él incentivo alguno de la concupiscencia. La primitiva teología cristiana estaba tan cierta de esta impecabilidad de Jesús que, en algunos de sus representantes, prefería dudar de la plena integridad de la naturaleza humana de Jesús y negarle una voluntad humana —así los apolinaristas y los monoergetistas— que reconocer en Él una disposición para el mal. Las tentaciones, por consiguiente, de que nos hablan los evangelios, no son reflejos de procesos psíquicos hacia fuera, como si se hubieran originado en los apetitos mismos naturales de Jesús, sino que son, en el sentido original de la palabra, inspiraciones del radicalmente malo, sugestiones diabólicas desde fuera. Si no se quiere desfigurar fundamentalmente la imagen de Jesús, no es posible pasar por alto estas reales influencias del demonio. El «apártate de mí, Satanás» es característico para la actitud moral de Jesús.

Desde este punto de vista, surge la nueva cuestión: Si Jesús no era desde dentro accesible al mal, ¿no podía desde fuera, como la primera pareja humana, ser inducido al mal y caer en pecado? ¿Cayó de hecho Jesús alguna vez en la tentación?

Es de fe que Cristo no cometió jamás el más leve pecado personal. El concilio de Éfeso condena a todo el que enseñare que el hombre Jesús —*qui peccatum omnino nescivit*— se ofreció también en expiación por sí mismo y no por nosotros solos (c. 10). El de Calcedonia declara que Cristo es en todo semejante a nosotros *absque peccato*. Ya antes de su nacimiento fue proclamada su impecabilidad como signo distintivo suyo: «Y lo que nacerá de ti, santo, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1, 35). Además, por nosotros mismos comprobamos que siempre y dondequiera nos sale Jesús al encuentro en los evangelios, Él es el sin mancha, el puro, el valeroso, el generoso, el bueno. Esta imagen es tan sublime que, decididamente, hay que sacar la consecuencia de la imposibilidad de que unos sencillos y pobres escritores, hijos legítimos del más estrecho fariseísmo puritano, pudieran sacar de su propia fantasía una figura de hombre tan luminosa, tan grandiosa y libre, de no habérsela encontrado corporalmente frente a sus ojos. En el más íntimo círculo familiar — cuenta Ottilie von Goethe —, el viejo de Weimar «ensalzaba la gloria de Cristo cada vez con más seriedad, con más fuego, con emoción siempre creciente». En sus conversaciones con Eckermann (11 de marzo de 1832) afirma Goethe: «De la persona de Cristo irradia un resplandor de grandeza de tan divina especie, como jamás apareciera lo divino sobre la tierra... Yo me inclino ante Él, como ante la revelación divina del supremo principio de la moralidad... Por mucho que progrese la cultura moral, por mucho que las ciencias naturales crezcan en extensión y profundidad, y así el espíritu humano se dilate cuanto quiera, jamás sobrepasará la cultura moral del cristianismo tal como brilla y fulgura en los evangelios.» Leopoldo von Ranke, en su *Historia de los papas* (1[5], 5), dice: «Nada más inocente y más poderoso, más sublime y más santo ha existido en la tierra que la conducta de Cristo, su vida y su muerte. En cada una de sus sentencias sopla el puro aliento de Dios. Son palabras de vida eterna. El género humano no tiene recuerdo alguno que pueda ni de lejos compararse con éste.»

Para apreciar en su calidad única la grandeza moral de Jesús, no hay más que mirarse con ojo alerta a sí mismo y a los hombres

en torno. El que en sí mismo percibe diariamente cuán difícil es ser realmente bueno, lo aprisa que cualquier minúscula ocasión nos hace perder el equilibrio moral, lo refinadamente que sabe infiltrarse una y otra vez el amor propio en todas nuestras acciones, aun las más santas, el que honrada y sencillamente se mira en el espejo de su propia conciencia; para ése, la ausencia total de pecado en Jesús se convierte en una maravilla moral, en algo absolutamente nuevo que no tiene parejo en la humanidad ordinaria.

Objeciones contra la perfección moral de Jesús. Hemos hablado de la radical y sustancial pureza de Jesús, de una pureza que ilumina a todo el hombre, y hemos dicho que en Él ha aparecido, con belleza incomparable, el ideal ético de todos los tiempos y de todas las civilizaciones. Pero contra ello aparecen reparos a la luz de la vida misma de Jesús. ¿No decimos demasiado cuando vemos en Él la cúspide inigualable e inaccesible de toda cultura ética? Justamente en la actualidad pueden percibirse voces que combaten esta perfección moral y quieren afirmar también en Jesús lo humano y lo demasiado humano. Se aduce para ello la palabra misma de Jesús: «Nadie es bueno sino Dios solo» (Mt 10, 18). Jesús pronunció esta importante palabra delante del joven rico, porque éste le había llamado «maestro bueno». Evidentemente, Jesús rehusa ser llamado bueno. ¿Ha reconocido también insuficiencias en su propio ser? Pero lo cierto es que esta respuesta no sólo la dio mirando a sí mismo, sino teniendo en cuenta las perfecciones infinitas de Dios. Justamente por estar Él más cerca de Dios que ninguna otra criatura, penetraba más hondo que nosotros, pobres humanos, en el abismo de la santidad divina. Su sensibilidad humana se estremece formalmente ante esa gloria, que surgía ante su alma como una luz prepotente y grandiosa. Jesús podía contemplar esta luz con más claridad que ningún otro hombre. Mas, sea como fuere, nada decisivo puede, en todo caso, concluirse de este pasaje contra la perfección moral de Cristo.

Pero ¿no presenta la vida humana de Jesús muchas singularidades y peculiaridades que pudiéramos calificar de flaquezas morales o, por lo menos, de disposiciones morales defectuosas? Las dos purificaciones del templo que le ponen el látigo en la mano, ¿no están inspiradas por verdadera iracundia? ¿No es duro y despiadado en su juicio de los hombres? A los fariseos los llama

raza de víboras (Mt 12, 34), hipócritas (15,7 *et alibi*), generación mala, olvidada de Dios y adúltera (Mt 16, 4), necios y ciegos, semejantes a sepulcros blanqueados (Mt 23). A Herodes, su propio señor temporal, lo califica de zorra (Lc 13, 32). A la cananea la despacha con la dura palabra: «No es justo quitar el pan de los hijos y echárselo a los perros» (Mt 15, 26). Se irrita hasta con la higuera inofensiva, porque no tenía higos, «cuando no era aún tiempo de higos» (Mc 11, 12 s). Rasmussen, refiriéndose a las purificaciones del templo, habla francamente de un ataque de rabia en Jesús, y Loosten nota, con ocasión de la maldición de la higuera: «La manera como Jesús descarga aquí su mal humor contra un árbol indefenso, sólo se explica como derivación de una grave tensión de espíritu y no tiene, francamente, sentido. Esta irritación sin sentido delata una disposición anormal, llámese epilepsia, paranoia o depresión maníaca.»

Como esta extraña irritabilidad de Jesús, su carencia de sentimiento familiar parece delatar también una debilidad moral; más aún, una especie de ceguera para el valor ético y, por ende, algo patológico y anormal. Las palabras del niño de doce años a su madre en el templo de Jerusalén nos suenan a duras y repelentes. Lo mismo su respuesta a la súplica de María en las bodas de Caná: «¿Qué tengo que ver yo contigo, mujer?» Cuando María desea hablarle, Jesús rechaza la conversación con la hiriente pregunta: «¿Quién es mi padre y mi madre? El que hace la voluntad de mi Padre» (Mt 12, 48 y par.). Con ello alude Jesús a sus discípulos, como si María, su madre verdadera, no hiciera la voluntad del Padre. Igualmente corrige, de manera molesta, la alabanza de la mujer que exclamara: «Bienaventurado el vientre que te llevó», con la réplica: «Bienaventurados más bien los que oyen la palabra de Dios y la ponen por obra» (Lc 11, 27). También en esta corrección parece haber un reproche velado para su madre, como si María, en opinión de Jesús, no oyera ni pusiera por obra la palabra de Dios. Un desprecio extraordinario de todo sentimiento familiar lo manifiesta, de modo absoluto, cuando al discípulo que le pedía permiso para ir antes a enterrar a su padre, Jesús le manda: «Deja que los muertos entierren a los muertos. Tú ven y predica el reino de Dios» (Mt 8, 21; Lc 9, 60 s). ¿No hay aquí, desde luego, una mala falta de piedad, una infracción del cuarto mandamiento: «Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largo tiempo sobre la tierra»?

Tratemos ante todo de la supuesta irritabilidad de Jesús, de su carácter aparentemente violento y propenso al choque. Justamente en este punto se nos presenta con particular evidencia el sentido profundo del dogma cristológico de la verdadera y plena humanidad de Jesús. La humanidad de Jesús no es una abstracción vacía, algo puramente formal y universalísimo, el tipo acaso del hombre en general, sino algo de todo en todo concreto e individual *(natura individua)*, la más marcada personalidad que apareciera jamás en la tierra. La subsistencia divina no quitó a esta naturaleza un ápice de su propio carácter, sino que le imprimió más bien el más puro cuño. Mirada de modo puramente psicológico, caracteriza a esta humanidad una enorme y fuerte vida de voluntad. Jesús sabía lo que quería. Lo sabía como nadie. En toda su vida pública, tal como se despliega en los evangelios, no puede hallarse un momento en que reflexione, vacile o retracte una palabra o acción. Ya desde sus comienzos se presenta como un perfecto. Y este perfecto lo es en todo momento, en toda predicación, en toda curación de enfermos, lo mismo en el círculo de sus amigos que delante de sus enemigos. A ello apunta ya su palabra concentrada, tensa de la más enérgica fuerza de voluntad: «He venido», «no he venido». Una y otra vez brilla ahí la seguridad con que su querer tiende a su fin. Jesús era todo voluntad y voluntad impetuosa, apremiante. Sería totalmente equivocado imaginarse al Señor, a la manera de ciertos pintores afeminados de su imagen, como la encarnación de la mansedumbre y la blandura, como la virtud marchita y sin tono, o hablar con Nietzsche de su «sensibilidad mimosa». En Jesús hay más bien algo colérico. Lo que Él quiere y dice, procede de una fuerza concentrada, de actividad apremiante y, a veces, hasta de auténtica pasión y emoción. Sus palabras están cargadas de energía. «Vete de ahí, Satanás»: Así arroja de sí la aparición tentadora en el desierto (Mt 4, 10). «Vete atrás, Satanás, pues eres para mí un escándalo»: Así le impera a Pedro (Mt 16, 23). Este apremio, este movimiento impetuoso de su carácter respiran también sus parábolas. No alienta sólo en ellas el tranquilo y manso espíritu de blandura y delicadeza. También ruedan y retumban los truenos y estallan los rayos. Así en la parábola de la cizaña: «Como se recoge la cizaña y es quemada en el fuego, así sucederá también al fin del mundo. El hijo del hombre enviará a sus ángeles y recogerán de su reino a todos los escandalosos y a cuantos obran la iniquidad

y los arrojarán al horno de fuego. Allí será el llanto y el crujir de dientes» (Mt 13, 41 s). Jesús toma de la vida profana lo más duro, lo más doloroso, lo más espantoso para pintar los castigos de Dios. Evidentemente, esto emana de una actitud que está de todo en todo dominada por la *ira Dei* del Antiguo Testamento. Aquí es el Mesías de la ira de Dios, no el Mesías entre flores y niños. De modo semejante está sentida la parábola de la red (Mt 13, 49). La parábola termina con la moraleja: «Así será en la consumación del tiempo: Saldrán los ángeles y separarán los malos de en medio de los justos, y los arrojarán al horno del fuego. Allí será el llanto y crujir de dientes.» Con parecida sentencia airada terminan la parábola de las diez vírgenes, la de los talentos, la de las ovejas y cabritos (Mt 25). En la parábola de los dos deudores (Mt 18, 23), el rey manda, por fin, «lleno de ira», que el mal siervo sea entregado a los verdugos, hasta que hubiere pagado toda la deuda. Y en las bodas del hijo del rey, manda éste, «irritado», sus ejércitos, hace ejecutar a los asesinos y pegar fuego a su ciudad. Y cuando luego, en la sala del banquete, ve a un hombre sin ropa de bodas, manda con clara indignación: «Atadlo de pies y manos y arrojadlo a las tinieblas de fuera. Allí será el llanto y el crujir de dientes» (Mt 22, 13). Y en la parábola de los dos mayordomos (Lc 12, 42), el amo vuelve inesperadamente y «manda partir por medio al mayordomo infiel y poner su parte con los sin fe». No hay duda posible: El mundo de sentimientos y actitudes de donde han brotado estas parábolas, está lleno de fuertes y enérgicos afectos. ¡Ni rastro de blandura sentimental! ¡Y sobre todo, en los discursos de polémica y condenación de Jesús contra los fariseos! Sus palabras sí que están abrasadas por la ira mesiánica de Dios: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas! ¡Que os coméis las casas de las viudas con pretexto de hacer largas oraciones! Por ello recibiréis condenación mayor. ¡Guías ciegos, que coláis el mosquito y os engullís el camello! ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas! ¡Que limpiáis el vaso y el plato por defuera y por dentro está lleno de latrocinio y de impureza!» (Mt 23, 23). Hay que tener aquí bien presente que estos fariseos, tan vivamente atacados, eran la casta dominante, que para el pueblo judío pasaban por los representantes de la ortodoxia, como los eclesiásticamente correctos, y que los escribas eran de modo absoluto los maestros de Israel, la autoridad siempre acatada por los piadosos. Jesús no tiene para

estas autoridades obediencia ciega y trémulo acatamiento, sino erguida virilidad, el orgullo y la fuerza de una buena conciencia que se siente henchida de Dios. No es posible imaginarse aquí al Salvador más que con los ojos llameantes, los labios trémulos y las mejillas abrasadas.

De todo esto resulta que la humanidad de Jesús y el núcleo de su voluntad no fueron algo abstracto, una pura forma de universalización humana, sino algo totalmente individual y personal, de tan cortantes aristas, como ninguna otra personalidad eminente de la historia universal.

Partiendo de su estado de ánimo y la actitud que adopta, de esta acerada voluntad suya que se proyecta hacia el Padre y su gloria, se comprenden todas aquellas expresiones y acciones del Señor que, por su sublimidad moral y por su inexorable dureza, parecen inexplicables y hasta exageraciones morbosas para la ética del hombre medio. Si esos hombres medios tuvieran razón, no habría exaltación ética, no habría ira moral, no habría santa cólera por todo lo vicioso y vil que no fuera morbosa. La íntima irritabilidad contra todo lo manifiestamente malo, contra toda iniquidad evidente, pertenece a la naturaleza moral del hombre. Cuando los fariseos no le responden a su pregunta de si es lícito hacer bien en sábado, Jesús les dirige una mirada «llena de ira». Era santa ira. El que no se subleva internamente contra toda infamia patente y no trata, en cuanto puede, de reprimirla con pasión, no es hombre moral. Y cuanto más pura e intensamente puede uno sentir en favor del bien y en contra del mal, con tanta mayor decisión y viveza dará también expresión a ese sentimiento. De ahí que el ánimo de Jesús, infinitamente puro y generoso, había de reaccionar con amargura sin par contra todo vicio e infamia. Jesús tropezaba sobre todo con ella en el tipo del fariseo. El fariseo era el polo opuesto de la piedad que Jesús sentía. La piedad de los fariseos era una piedad ligada a la ley, que no se decidía por la soberana libertad de una conciencia tocada de Dios y penetrada de su amor, sino por la servil obediencia a la letra de la ley y a cada uno de sus petrificados parágrafos. Era una piedad externa y legal. A este tipo le faltaban justamente aquellos valores que Jesús buscaba y predicaba: La íntima verdad y vigilancia de la conciencia, la pureza, el amor y la sinceridad. Jesús sabía cuán artera e implacablemente proseguían su obra estos leguleyos de cerebro estrecho y que ellos eran los que,

en nombre de la ley, ahogaban todo espíritu, toda vida íntima personal. Era un acto de propia afirmación moral no pactar con esta raza de víboras, sino arrancarles sin consideración y decididamente la máscara de la cara. De ahí las incisivas palabras del Señor: Hipócritas, raza de víboras, generación adúltera. Eran palabras de indignación moral, vibrantes de pasión por lo sincero, lo puro y lo santo. Pero sabemos, por otra parte, por los evangelios, que Jesús sólo combatía el tipo del fariseísmo, no los representantes particulares de ese tipo. Dondequiera reconocía un sincero deseo de la verdad y auténtico sentido religioso, como en Nicodemo o el fariseo Simón, allí se mostraba Él manso y bueno, como con los niños, los pecadores y los enfermos.

Esta fuerte sensibilidad para lo sincero, lo puro y lo santo explica también la purificación del templo. La irritante falta de castidad e intimidad religiosa, la explotación comercial de instituciones religiosas, la odiosa mezcolanza de la religión y del culto a Mammón, se le presentaron a Jesús con ofensiva robustez en el pórtico del templo, donde el judío de pura cepa, ante la cara misma del Altísimo, hacía su negocillo y abusaba despiadadamente de una piedad bienintencionada. No fue «acceso de furor», sino acción moral inspirada del más puro fervor por la majestad de lo santo, lo que obligó a Jesús a desterrar implacablemente aquel abuso simoníaco de la religión. Y fue a par una acción mesiánica: por la expulsión de los mercaderes del templo, demostró Jesús ante el mundo su poder soberano sobre el templo: «Aquí está quien es mayor que el templo». La expulsión de los mercaderes fue un comentario vivo a esta palabra suya. La antigua Alianza había terminado. Allí estaba el nuevo templo, el templo en que el Padre era adorado en espíritu y en verdad. La expulsión fue, pues, una velada predicción mesiánica, el anuncio del nuevo reino de Dios que amanecía.

También la maldición de la higuera pierde todo lo que tiene de extraño si se comprende su profundo simbolismo. El hecho ha de verse y estimarse en su transfondo profético y mesiánico. Era estilo auténticamente profético y, sobre todo, estilo mesiánico, anunciar por acciones aparentemente paradójicas e incomprensibles lo que de nuevo, de totalmente otro, de demoledor y revolucionario había de traer el mensaje mesiánico. Precisamente lo paradójico de la acción había de llamar la atención sobre el profeta y su obra revolucionaria. La maldición, aparentemente

sin sentido, de la higuera era para los discípulos, en su áspera incomprensibilidad, la expresión mesiánica de la terrible maldición de Israel que ya empezaba, la higuera que en sazón y fuera de sazón había permanecido estéril. El hecho hubo de grabarse tanto más profundamente en los discípulos, cuanto que «no era tiempo de higos» cuando el Señor fue a buscar fruto en la higuera. Era advertirles que la maldición y el endurecimiento es el destino final de toda vida infecunda, la de Jerusalén sobre todo, y que los frutos nos son exigidos por Dios en todo tiempo, *importune, opportune*. La maldición, evidentemente, se hizo con miras, sobre todo, a los discípulos. Jesús se hallaba a las puertas de su pasión. Durante tres años había dado lo mejor de sí en Corozain y Betsaida, lo mismo que en Jerusalén, y su paga iba ahora a ser la muerte de cruz. La maldición de la higuera había de grabar indeleblemente en el alma de los discípulos que la incredulidad de Jerusalén, su espiritual esterilidad, había de acarrearle la ruina. Era uno de los pocos milagros puramente simbólicos, tales como sólo se dan en San Juan, más un signo al estilo del Antiguo Testamento, más un σημεῖον que un milagro. Baumann censura particularmente en el milagro que muchos que luego pasarían hambrientos por junto al árbol hubieron de salir perjudicados. No vale la pena gastar una palabra sobre semejante ingenuidad. Si estas gentes hubieran creado el mundo, no hay duda de que hubieran hecho crecer tantas manzanas, higos o nueces en los árboles, que bastaran a saciar a todos los hombres.

Como su irritabilidad, la supuesta falta de sentido familiar en Jesús es también expresión inmediata de su heroica actitud, totalmente dirigida a Dios. Sólo por una completa ceguera para lo divino se comprende que pueda hablarse aquí, como de una anormalidad patológica, de falta de sentido familiar. Cierto que Jesús ha predicado el odio contra la propia familia; pero es un odio que, por su faz íntima, resulta el más enérgico amor. Es el mismo odio que nos manda mostrar con la propia alma, la radical negación de lo sensible y animal como fin último, y su radical subordinación a los fines supremos de la vida espiritual. «Odio» quiere decir poner un bien en segundo y tercer término frente al sumo bien. Significa, pues, en el sentido de Jesús, sacrificar lo terreno y sensible cuando así lo exige el interés del bien supremo, es decir, el reino de Dios. En este sentido, también el soldado tiene que aborrecer su propia vida. Los sentimientos naturales y huma-

nos de simpatía tienen que estar subordinados, en la escala de los valores, al amor del *summum bonum*, del valor supremo.

El diálogo de Jesús con su madre en las bodas de Caná sólo ahora suena con rudeza a nuestros oídos; pero no sonó así a los judíos de entonces, para quienes la expresión: «¿Qué tengo que ver yo contigo?», era perfectamente corriente. En realidad, Jesús sólo quería decirle a su madre: «Lo que tú deseas, no nos toca a nosotros, sino al Padre y a la hora que Él ha determinado. Yo sólo puedo obrar cuando haya llegado mi hora». Evidentemente, Jesús no sabía aún, en su conciencia humana, el momento en que había de hacer su primer milagro y comenzar así su actividad mesiánica. Sólo cuando, movida por la súplica de su madre, su conciencia y voluntad humanas se vuelven para interrogar al Padre, supo Él, en íntima absorción, que había llegado ya su hora. Así se mostró ya aquí María como mediadora suplicante, en cuanto que a su súplica obró Jesús el primer milagro.

Su aparente corrección de la alabanza a María, hecha por la mujer anónima: «Bienaventurados más bien los que oyen la palabra de Dios y la ponen por obra», procedía, en realidad, del mismo espíritu que mandaba odiar padre y madre. La palabra de Jesús se dirigía contra el culto de lo puramente sensible y animal y recalcaba que todo lo sensible y humano, aun la maternidad carnal, ha de recibir su valor y dignidad de lo suprasensible y divino. Sólo por el hecho de que María no sólo le dio corporalmente a la luz, sino que lo engendró antes en su espíritu; por el hecho, pues, de que ella oía y seguía la palabra de Dios, vino a ser su verdadera madre. Es significativo que el mismo Lucas, que trae esta observación aparentemente correctiva del Señor, nos transmite también la palabra de Isabel a María: «Bienaventurada tú, que has creído».

Por la misma fundamental actitud se niega Jesús a recibir a su madre y hermanos en Cafarnaúm. Se hallaba en el momento crítico de su obra mesiánica y a punto de emprender su viaje de muerte a Jerusalén. No era tiempo entonces de atender a preocupaciones de familia y hasta de justificarse personalmente todavía frente a tales preocupaciones. La voluntad del Padre estaba clara y nítida ante sus ojos y sólo el que, como Él, hacía suya esta voluntad del Padre, era para Él madre, hermano y hermana. Si la conducta de Jesús hubiera de interpretarse patológicamente, todo heroísmo se reduciría también a patología. Porque no puede

realizarse heroísmo alguno si no se echan valientemente a un lado estos y aquellos deseos de familia, por muy justificados que estén dentro de la estrecha perspectiva familiar. Por lo demás, esta escena precisamente nos enseña que también María, como los otros hombres, hubo de seguir su camino en la oscuridad de la fe. Cierto que tenía ella profunda, íntima certeza de que en Jesús le había nacido algo «santo», y que su hijo sería llamado Hijo del Altísimo. Pero no sabía nada más. De esta certeza a la fe en el Hijo metafísico de Dios, había para ella largo camino. Y más largo aún hasta la fe de que este Hijo había de morir muerte de cruz. En dolor y silencio tenía la Virgen que recorrer el camino hasta la cruz de su Hijo, preguntando, lamentándose, atreviéndose, hasta que en la mañana de Pentecostés vino sobre su alma la luz del Espíritu Santo esclareciéndolo todo. Varios Padres, como Orígenes, San Basilio y San Juan Crisóstomo, creyeron explicar el caso de Cafarnaúm en el sentido de que María no comprendió en aquella ocasión a su Hijo. Pero esos Padres no advirtieron que las preocupaciones de María en aquel momento sólo eran la expresión justificada de su amor maternal y que, por tanto, no puede en absoluto hablarse de pecado. Sólo que sus fines últimos se hallaban dentro de los estrechos marcos de lo humano. De las intenciones divinas, sólo Jesús tenía noticia. De ahí la dura repulsa al ruego de su madre.

La misma dirección marca la respuesta de Jesús al joven que quiere seguirle: «Deja que los muertos entierren a los muertos». Era una advertencia a los discípulos que le acompañaban de que jamás pusieran las consideraciones temporales por delante de las eternas y, a la vez, una prueba de la fuerza de voluntad del nuevo discípulo mismo, que tenía que demostrar que estaba a la altura de los graves sacrificios que le esperaban. El tiempo apremiaba. Así Jesús quiere encarecerle al nuevo discípulo que no pertenece ya a los muertos ni a su servicio, sino a los vivos y al servicio del reino de Dios.

Sólo temple de ánimo heroico, no falta de amor, vibra en las palabras y acciones citadas del Señor, que son luminoso testimonio de su alma generosa y heroica. Los evangelios nos atestiguan que, no obstante el alto fin a que tiende, Jesús sintió y practicó el amor más profundo a los hombres, como nadie antes y después de Él. Sobre la misma cruz pensó amorosamente en su madre y ante los mismos ojos de la crítica incrédula su figura se levanta

como la caridad hecha carne. Sólo de Él ha aprendido la humanidad qué quiere decir auténtico amor: Entrega hasta la muerte y muerte de cruz.

La santidad positiva de Jesús. El concepto de la santidad de Jesús comprende un elemento negativo y otro positivo. La voluntad humana de Jesús no sólo estaba libre de todo pecado, sino que era, además, radicalmente santa y perfecta, cuanto cabe absolutamente que lo sea una voluntad humana. La teología divide esta santidad en santidad sustancial o esencial (*sanctitas substantialis*) y santidad accidental (*sanctitas accidentalis*). Por santidad sustancial entienden los tomistas la infusión de la santidad del Verbo en la humanidad de Jesús en virtud de la unión hipostática. Según ellos, por razón de la unión personal de la naturaleza humana de Jesús con la persona del Logos, el alma humana de Jesús posee *in substantia*, en toda su esencia, la santidad misma de Dios. Aun cuando supusiéramos al alma humana de Jesús despojada de toda santidad creada, de toda gracia santificante, habría de causar a Dios complacencia infinita por su unión personal con la santidad esencial del Verbo de Dios. Los escotistas combaten, con razón, esta tesis. Como dejamos ya asentado, según las reglas de la comunicación de idiomas, no hay que unir en Cristo lo abstracto con lo abstracto, como predicar, por ejemplo, de la humanidad del Señor la omnipotencia divina. Luego, tampoco hay que predicar de esta humanidad la santidad de Dios. No es, desde luego, la humanidad la que posee al Logos, sino, al revés, el Logos el que posee a la humanidad. En otro caso, nos acercaríamos al error monofisita, en cuanto el Verbo no daría a la naturaleza humana solamente la subsistencia, sino que le comunicaría también sus atributos divinos. De ahí que no tenga razón la opinión teológica según la cual se daría en la humanidad del Señor una santidad sustancial. Puede muy bien decirse, en el sentido de la comunicación de idiomas, que el hombre Jesús posee la santidad sustancial, en cuanto Jesús hombre es el mismo Logos que posee la humanidad, pero no es correcto decir que la humanidad de Jesús posee la santidad esencial del Logos. Porque a la humanidad le pertenece la perseidad o personalidad del Logos, pero no su naturaleza.

Con tanta mayor decisión defendemos, con la totalidad de los teólogos, la santidad accidental de la humanidad de Jesús. El alma humana de Jesús poseyó la medida suma del amor a Dios y al

prójimo. En cuanto un vaso humano puede contener la plenitud de gracias del Eterno, el alma de Cristo estuvo totalmente penetrada de ellas. Según la actual economía de la salud, la gracia santificante es aquella forma creada por la que una criatura es santa. Mirada desde Dios, la gracia es la infusión en el alma de un germen de vida divina, un nuevo principio vital sobrenatural, ser animada por la caridad del Espíritu Santo, ser movida de Dios. Mirada desde el hombre, la gracia es el espíritu de entrega a Dios y a los hombres, la intimidad con Dios. Este espíritu de total entrega mata todo amor propio y lleva consigo, en su dimensión de alto y ancho, la recta orientación hacia Dios y hacia los hombres; de ahí que con él se dé la plenitud de todas las virtudes teológicas y morales, fe, esperanza y caridad, los siete dones del Espíritu Santo por una parte, y las cuatro virtudes cardinales con su séquito por otra. La gracia santificante es el más íntimo intercambio de vida y amor entre Dios y el alma humana.

Ahora bien, es proposición teológicamente cierta que el alma humana de Cristo poseyó el grado sumo de toda santidad de que es capaz una criatura, y, consiguientemente, su santidad sobrepasa la santidad de los ángeles. La Iglesia no ha formulado sobre ello proposición doctrinal propiamente dicha, sin duda porque nunca se ha combatido en serio esta tesis. Sólo una vez, cuando Abelardo afirmaba que el espíritu de filiación divina no consintió en Cristo que coexistiera con él el espíritu de temor de Dios, tomó la Iglesia indirectamente posición y rechazó esta opinión. Así, en este punto especial, hay que mantener que Cristo, como hombre pleno e íntegro, se inclinó también en espíritu de temor delante de su Padre y que su actitud fue, a par, de adoración y reverencia. Puede, pues, hablarse de la piedad de Jesús, pues Cristo no fue, efectivamente, un Dios ambulante sobre la tierra, sino Dios hombre. Su vida religiosa no era específicamente otra que la nuestra. Era hasta tal punto igual que la nuestra, que podemos llamar la piedad cristiana una continuación y prolongación de la piedad de Jesús (cf. Galtier, *La religion du fils*). Tampoco hay, pues, necesidad de reproducir la muchedumbre de testimonios sobre la gracia creada de Cristo. Cuando Juan declara (1, 14): «Y hemos visto su gloria, gloria cual convenía al Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad», con ello está dicho todo. Lucas (2, 52) nos informa expresamente que la plenitud de esta gracia se realizaba paralelamente al desenvolvimiento de la conciencia humana: «Y

Jesús crecía en sabiduría y en edad y gracia delante de Dios y de los hombres». El crecimiento (προέκοπτεν, Lc 2, 52) quiere decir en la lengua del Nuevo Testamento adelantamiento y progreso. Lo cual no ha de entenderse como si la riqueza de la gracia divina se hubiera ido derramando sólo paulatinamente sobre Jesús. No. Jesús era desde el principio el Hijo muy amado del Padre. Sólo la receptividad humana fue creciendo con este crecimiento de gracia. La conciencia humana de Jesús se iba abriendo más y más a la gracia, conforme se iba desarrollando psíquicamente. Vivía cada vez más la gracia de Dios, y así pudo hablar Lucas de un continuo crecimiento de la gracia.

Los evangelistas no se proponen exponernos menudamente esta plenitud de gracia creada en Cristo. Lo que sobre todo les importa es iluminar su grandeza divina. Sin embargo, al mostrarnos este elemento divino de Jesús, no pueden menos de pintar el maravilloso reflejo que la íntima unión del alma humana con la persona del Logos hubo de proyectar sobre la misma. La pasión dominante de la vida volitiva de Jesús fue, según eso, la pasión por su Padre celestial. Jamás ha tenido Dios sobre la tierra un adorador tan reverente, tan rendido y ardiente como fuera Jesús. Nadie miró con tanta intimidad como Él, desde su juventud hasta su úlimo aliento, hacia el cielo para clamar: ¡Padre mío! «¿No sabíais que yo tengo que estar en las cosas de mi Padre?» Así habló el niño en el templo. «Mi pan es hacer la voluntad de mi Padre.» Así confiesa el hombre maduro entre el furor de la lucha con sus enemigos. «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.» Así grita el moribundo en la cruz. La palabra «Padre» es el cántico del amor que sus labios entonan continuamente al Padre mismo en la ladera del monte y en la pública plaza, a orillas del mar bramante, como en el silencio de la propia recámara. Nadie tampoco como Él oyó con tan plena resonancia la respuesta del cielo: «Tú eres mi Hijo amado». Si dejamos que la imagen de Jesús orante, tal como nos lo describen los evangelios, obre sobre nosotros, sentimos la impresión de que la oración, el diálogo con el Padre, era la más discreta, delicada y casta función de su alma humana: «Cuando orares, entra en tu recámara y, cerradas las puertas, ora a tu Padre en lo escondido.» Estas palabras se las ha dictado a Jesús su propio carácter y su ejercicio. A puertas cerradas, en su tranquila recámara, se encontraba Él con su Padre. Los evangelistas nos cuentan también que gustaba Jesús de reti-

rarse a las alturas solitarias y allí pasaba las noches enteras en oración. Y oraba no como los gentiles que hablan mucho en sus oraciones. En la medida en que las de Jesús nos son relatadas por los evangelios, se percibe formalmente la interna emoción y la tensa concentración en que están pronunciadas. «Padre, todas las cosas te son posibles. Quita de mí este cáliz. Sin embargo, no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mc 14, 36). «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» En el sentido del Señor, también este grito de auxilio es oración, una cita intencionada del salmo que se pone en boca del Mesías (Mt 27, 46). Tan penetrante y breve es su otro grito de oración en la cruz: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34). «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46). Los más delicados movimientos de una vida sentimental infinitamente fina e infinitamente cálida, se condensan aquí en un grito único. La oración de Jesús era la más fuerte experiencia íntima de la gracia de Dios, la honda respiración de su alma en el amor del Padre. En esta experiencia profunda de la gracia de Dios se ha templado la voluntad de Jesús. De la callada oración sale a la generosa acción en servicio del Padre. Aquí resplandece lo enérgico y heroico de su amor a Dios. Cuando Él proclama que «el reino de los cielos padece violencia» y que «sólo los violentos lo arrebatan» (Mt 11, 12); cuando proscribe en el servicio del mismo reino de los cielos todo tanteo incierto, toda reflexión vacilante: «El que pone mano al arado y mira atrás, no es apto para el reino de Dios» (Lc 9, 62); «el que se propone construir una torre, eche antes la cuenta de los gastos» (14, 28); es que Él lo cumplió antes rigurosa y enérgicamente en su propia vida. El reino de los cielos se asemejaba también, para su voluntad humana, al tesoro por cuya compra se entrega todo. Por amor a la perla preciosa del reino de los cielos, llevó una vida voluntariamente pobre: «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos; mas el hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza» (Mt 8, 20). Por amor a esta perla, pronunció su extraña palabra de los eunucos voluntarios: «El que pueda entender, que entienda» (Mt 19, 12). Por amor a esta perla, la muerte espantosa de cruz se le convierte en algo santo y luminoso: «El hijo del hombre tiene que padecer y entrar así en su gloria» (Mt 16, 21).

Y este amor a Dios, rebosante de fuerza, ¡qué suave y manso se torna cuando se convierte en amor a los hombres! Jesús se sentía

tan estrechamente ligado a los hombres, que su amor al Padre y su amor a los hombres confluían en un solo amor. La gran obra de su nuevo *ethos* fue que no estableció el amor a los hombres como un mandamiento más de Dios entre los otros mandamientos, sino como *el* mandamiento nuevo. De ahí que su amor se dirigía a los hombres como hombres. Para Él se derrumbaron todas las otras fronteras religiosas, sociales y hasta éticas. El Padre hace salir su sol y caer su lluvia sobre buenos y malos, sobre justos e injustos. Dondequiera descubre Jesús un deseo de salvación, en los helenistas que le presenta Felipe, en la cananea, en el publicano, en la ramera, en Nicodemo el fariseo, allí derrama a manos llenas la riqueza de su caridad salvadora. Sólo el amor de Jesús a los hombres ha descubierto nuevamente al hombre auténtico y verdadero. Él ha hallado nuevamente entre los guijarros de los prejuicios nacionales, religiosos y éticos la pepita de oro de lo genuinamente humano. De ahí que su corazón se iba sobre todo a los que el espíritu del tiempo había negado la plenitud del valor humano, a los niños, a los pobres y a los pecadores: «Dejad que los niños se acerquen a mí y no se lo impidáis, porque de ellos es el reino de los cielos» (Lc 18, 16). «Bienaventurados los que lloran, bienaventurados los pobres de espíritu, bienaventurados los que padecen persecución, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5, 3 s). «Ten confianza, tus pecados te son perdonados» (Mc 2, 5). «Hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lc 23, 43).

Tarea es del moralista cristiano describir las mil irradiaciones del amor de Jesús a Dios y a los hombres, en las que ese amor choca con la dura realidad, y describir por menudo cómo su pasión fundamental se llama aquí intimidad y allí violencia. Cómo aquí manda: «No juzguéis a nadie. ¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano?» y allí nos enseña a orar: «Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores»; y cómo, por otra parte, imperativamente avisa: «Dejad a los muertos que entierren a sus muertos». Se puede juntar lo más delicado y fino de la cultura ética universal, desde Laotsé y Gautama Buddha, pasando por Epicteto, hasta la actualidad, y se hallará que toda esta delicadeza y finura es sólo una débil nota junto al himno arrebatador y grandioso de la caridad heroica de que Jesús nos ha dado ejemplo. En su imagen se ha formalmente derrochado y agotado la gracia de Dios. No sabríamos qué se le pueda añadir: «*Apparuit benignitas et humanitas Dei*», clama jubiloso San Pablo

(Tit 3, 4). El que una vez ha columbrado de lejos esta íntima belleza de la humanidad de Jesús, no puede librarse ya más de ella. «Jesús, el gran sol, no se aparta ya más de quienquiera haya Él una vez iluminado con sus rayos. Se le puede olvidar. Se puede renegar de Él. No importa. Allí está sepultado en lo más tenebroso del corazón y puede venir la hora en que resucite» (Hans Carossa).

La gracia de Cristo como «gratia capitis». Para definir estas relaciones vitales de la vida de la gracia en Cristo con la vida de la gracia en los creyentes y fijar, por ende, la vida de la gracia de la humanidad de Cristo como la verdadera fuente de toda auténtica vida cristiana, los teólogos hablan de una *gratia capitis*. Siguiendo la doctrina de San Agustín sobre Cristo como cabeza del cuerpo místico, ya Pedro Lombardo había distinguido entre la gracia de unión y aquella ayuda de gracia que procede de Cristo como cabeza del cuerpo místico. Siguiendo a Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers enseñó la *gratia capitis*. Lo mismo Guillermo de Auxerre en su *Summa aurea*. Y, desde entonces, la fórmula *gratia capitis* entró en el vocabulario teológico.

Es cierto que la plenitud de gracia en Cristo es ante todo bien personal suyo; pero Cristo no vive para sí solo su rica vida. Él es la cabeza de toda la humanidad necesitada de redención, y de esta cabeza deriva toda bendición a los miembros que se unen con Él en un solo cuerpo: «De su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia» (Ioh 1, 16). En virtud de la pericóresis, la presencia del Dios trino penetra con su acción tan íntimamente el querer y obrar humano de Jesús, que su naturaleza humana, sin perder nada de su propiedad, se convierte en el lugar visible, en el punto de intersección en que nosotros entramos en contacto inmediato con la gracia divina. De este modo, la humanidad de Jesús viene a ser nuestra *caro vivifica*. En este sentido se designa a la humanidad de Jesucristo como el *sacramentum coniunctum*. Ella es aquel lugar en la estructura de la humanidad en que la gracia de Dios trino se derrama sobre la misma humanidad: «No tenemos otro nombre en que hayamos de salvarnos fuera del nombre de Jesús». En Él y por Él nos bendice el Dios trino y no hay otra bendición. En cuanto el alma agraciada del Dios-hombre está configurada con nosotros, es visible o experimentable en nosotros esa riqueza de gracia, que se convierte en nuestra gracia, en nuestra vi-

da. Nosotros podemos tomar tan inmediatamente de Cristo nuestra savia y buscar en Él nuestra fuerza vital, como el sarmiento de la cepa. De este modo, toda la vida santa de la cristiandad no es otra cosa que Cristo mismo que históricamente se realiza, el *totus Christus*, como una y otra vez se expresa San Agustín. En los bienaventurados del cielo, en las almas que aguardan en el purgatorio, en los piadosos sobre la tierra, el Cristo entero se está vitalmente representando a sí mismo. Ninguna oración sube al cielo que no brote de la plenitud de su vida. Ningún sacramento se administra que no lleve su bendición. En este sentido hay que decir que Cristo se completa continuamente en sus santos. Desde este punto de vista, el «Cristo entero» no es el Dios-hombre solo, sino el Dios-hombre en su unión por la gracia con los redimidos. Éstos son su *pleroma*, su plenitud. El Cristo total, consiguientemente, sólo estará completo cuando el hijo del hombre haya descendido del cielo. Mientras no haya tenido lugar la *parusía*, seguirá siendo un Cristo *in fieri*, en formación. Sentado a la diestra del Padre, trata de atraer a sí por su *gratia capitis* a todos los pueblos y culturas redimidas, hasta que el Cristo total esté completo. Esta acción santificadora se realiza sobre todo por los sacramentos. Por eso se los llama *sacramenta separata*. Sólo cuando el último santo esté seguro en el cielo, estará completo el Cristo entero y se habrán realizado su mesianidad y su realeza sobre la tierra. Sólo entonces devolverá su poder al Padre. Al período mesiánico sucederá el trinitario.

La teología expresa el pensamiento de la íntima relación de todas las gracias de la humanidad con la plenitud de gracia de Cristo por la fórmula: La naturaleza humana de Cristo es la causa instrumental o *instrumentum coniunctum* de la divinidad en la gratificación de los hombres. No fluye gracia alguna al hombre que no le sea otorgada por la humanidad de Jesús. Así, esta humanidad del Señor es nuestro propio y verdadero sacramento, aquel signo visible que nos trae eficazmente la gracia del Espíritu Santo. De ahí se sigue que a Cristo le pertenece por su humanidad la *potestas excellentiae*, es decir, el poder de instituir sacramentos o ligar su gracia a sencillos signos externos. Él es, pues, el autor de todos los sacramentos.

De la perfección moral de la humanidad de Jesús pasemos ahora a su perfección intelectual. Es el segundo efecto que se sigue, para la naturaleza humana del Señor, de su unión hipostática.

19. *Perfección intelectual de la humanidad de Cristo*

La cuestión presente es una de las más difíciles de la cristología por razón, sobre todo, de que el magisterio de la Iglesia se ha visto poco obligado por las herejías que surgieran a expresarse acerca de la ciencia de Cristo.

La unión hipostática no tuvo por efecto una apoteosis o divinización de la naturaleza humana, en el sentido, por ejemplo, de las mitologías gentiles; sí el de una deificación, es decir, una unión tan íntima de la naturaleza humana, absolutamente intacta e íntegra en el fondo con el Verbo divino, que todas las acciones puramente humanas de Jesús pertenecen, como a sujeto, al mismo Verbo y de Él se predican. De ahí se sigue que a la humanidad de Jesús y a su ciencia religiosa le conviene lo más alto y perfecto que en este orden pueda anunciarse o afirmarse de la humanidad. En ningún caso pueden atribuirse imperfecciones a este conocimiento y saber del Señor; antes bien, ha de agotar todas las posibilidades del saber humano en lo que atañe a la salvación. Mas aún puede *a priori* pensarse y es muy verosímil que, puesto que el yo de su humanidad es el Logos, es decir, puesto que el hombre Jesús tiene su ser sustancial en lo sobrenatural y divino, broten en Él fuentes sobrenaturales de saber, de suerte que, a par de su saber natural perfecto en materias de salud, posea también una ciencia perfecta sobrenatural. De esto hablaremos seguidamente. Sin embargo, sea natural o sobrenatural el saber del hombre Jesús, en todo caso sigue siendo un saber en la forma de lo humano. El instrumento por el que el Logos se expresa es siempre un instrumento humano, la facultad cognoscitiva del hombre; por su lado fisiológico, consiguientemente, la función humana del cerebro. De ahí que el modo como se nos revela el Dios-hombre, aun cuando el origen del conocimiento sea sobrenatural, ha de permanecer modo humano. Lleva en sí las características de lo humano y de lo

creado. Hablemos primeramente del conocimiento humano de Jesús.

El saber natural de Jesús. El saber natural de Jesús, adquirido por las facultades de su propia naturaleza humana, es un saber procurado por medio de los sentidos. Para pensar conceptualmente, se requiere la percepción de los sentidos y, además, la facultad abstractiva *(intellectus agens)*. Según la teoría del conocimiento aristotélico-escolástica, es esta facultad abstractiva la que abstrae de la especie visible de la cosa, procurada por el sentido *(species sensibilis)*, la esencia misma de la cosa *(species intelligibilis)*. Esta esencia abstraída de la especie sensible de la cosa fecunda por su parte al entendimiento pasivo, meramente receptivo *(intellectus possibilis)* y le ayuda a la expresión o elocución interna, al nacimiento interno del concepto o idea. El pensar natural, por ende, de la humanidad de Jesús, es un pensar que no procede intuitivamente, por sencilla visión de la esencia, sino discursivamente —por *visibilia ad invisibilia*—. Este pensar abstractivo le es esencial y se cumple en una serie de actos. La Sagrada Escritura atestigua expresamente esta sucesión al hablar de un crecimiento del saber de Jesús: «Y Jesús crecía en sabiduría» (Lc 2, 52). La epístola a los hebreos declara (5, 8) que Jesús, aun siendo «hijo», «aprendió la obediencia, por lo que sufrió» (ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν). Había, pues, un progreso en su experiencia del sufrimiento, una penetración cada vez más profunda en lo que Dios quería de Él. Cuanto más entraba Jesús en relación con el mundo externo, con los fenómenos perceptibles por los sentidos, más ricas impresiones podía acumular en su alma. Hoy sabía experimentalmente, por las impresiones sensiblemente recibidas, lo que era un racimo de uva; y mañana, lo que es un grano de mostaza. Su conocimiento de la naturaleza creció, pues, día a día. Las parábolas de Jesús, tomadas en su mayoría de la vida de la naturaleza, manifiestan que su ojo percibía lo pequeño y hasta lo mínimo, el pájaro sobre el tejado, la perla en el fondo del mar, el lirio en el campo. De modo semejante crecía su conocimiento de los hombres. Hoy conocía a hombres —Andrés y Simón, por ejemplo— que ayer le eran desconocidos. Otro día los comparaba entre sí y percibía sus diferencias externas y psíquicas. Su conocimiento de los hombres, como brilla sobre todo en su trato superior y seguro de sí con pecadores, publicanos y fariseos,

delata una profunda, taladrante penetración en el misterio del alma humana. Su palabra a los judíos que le habían traído a la adúltera: «El que de vosotros esté sin pecado, que tire la primera piedra»; o su otra palabra: «¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en el tuyo?», son palabras que sólo se comprenden por una visión a fondo del modo de ser humano. Y hasta en el propio conocimiento de sí mismo puede reconocerse un progreso en el Señor. Cuando la carta a los hebreos asegura que Jesús aprendió la obediencia, por lo que tuvo que sufrir, con ello se nos indica que las dolorosas experiencias por que hubo de pasar más y más en su predicación, las fue comprendiendo cada vez más profunda y vivamente dentro de la misteriosa conexión con la voluntad de su Padre. Los evangelistas nos relatan concordemente que el día de Cesarea de Filipo, en que Pedro le confesara por vez primera como Cristo o Mesías, «empezó» (ἤρξατο) también a hablar de su pasión. Ahora bien, es cierto que desde el principio, desde que se despertó su conciencia humana y se sintió como el Hijo amado del Padre celestial, sabía también de antemano su vocación a la pasión. En los profetas estaba escrito que el hijo del hombre tenía que padecer y así entrar en su gloria. Pero esta pasión se presentaba sin duda al principio ante su alma como una sombra, como una fatalidad ineludible. Al principio no conocía las particularidades: ni el comienzo de su pasión, ni la forma especialmente horrible de su ejecución o muerte. Sólo cuando se decidió a hacer la peregrinación a Jerusalén, centro del judaísmo ortodoxo; sólo cuando las contradicciones contra su predicación se fueron amontonando más y más y se formaron grupos hostiles contra Él y se intentaron golpes de mano para quitárselo de en medio; sólo entonces adquirió su conocimiento natural la ciencia de experiencia *(scientia experimentalis)* de que su muerte redentora estaba muy próxima. Las particularidades de su pasión sólo las vivió, pues, Jesús a lo largo de su progresiva experiencia personal en contacto inmediato con la situación que día a día se agudizaba. La escuela designa este saber como *scientia experimentalis* o ciencia adquirida.

El mutuo influjo del conocimiento natural y sobrenatural.

A la verdad, ya aquí hemos de advertir que este saber natural iba de la mano con otro modo de conocer superior, lo que quiere decir que su intelecto humano iba elaborando y convirtiendo en posesión suya

de manera más y más consciente las intuiciones o ilustraciones que emanaban de ese superior conocimiento gracioso. En la vida psíquica de Jesús cabe distinguir una coexistencia y una compenetración de un modo de conocer humano y otro sobrenatural. Allí está el saber de experiencia, adquirido por la percepción del mundo experimental externo e interno; pero es igualmente cierto y operante un conocimiento sobrenatural que viene de la visión inmediata de Dios, la llamada *scientia visionis*, de la que vamos a hablar seguidamente.

En dos pasajes llama la atención el evangelista San Juan — precisamente, pues, el apóstol que más interés tiene en mostrar, aun en la pobre vida humana de Jesús, el resplandor de su gloria — sobre el mutuo influjo del modo natural y sobrenatural de conocimiento: En las bodas de Caná y antes de iniciar la peregrinación a Jerusalén. Cuando en las bodas de Caná advierte María a Jesús: «No tienen vino», éste le replica: «Qué nos importa eso a ti y a mí, mujer? Mi hora no ha llegado todavía». María, evidentemente, no toma esta respuesta como una lisa negativa, pues inmediatamente les indica a los sirvientes: «Haced lo que Él os dijere». Entendió, pues, la palabra del Señor como una disposición, en el fondo, de ayudar, siempre y tan pronto como ello fuera voluntad del Padre. Al declarar Jesús: «Mi hora no ha llegado todavía», dio a entender que, en aquel momento, no era aún clara para su conciencia la voluntad del Padre sobre si había o no de dar ya comienzo a su obra de salud. Mas en el mismo momento en que María le dirige su súplica, interrogó, absorto en sí mismo, la voluntad del Padre, y por la relación de su conciencia humana con la persona del Verbo adquirió la clara intuición de que entonces precisamente había llegado la hora esperada. Por eso obró «su primer milagro» aquí en Caná y «manifestó su gloria» (Ioh 2, 4 y 11). En este sentido puede decirse que María, su madre, por su súplica en favor de la joven pareja de la boda, fue causa para Jesús de la exacta intuición de que había llegado su hora. Ella, pues, fue ocasión de la primera actuación de la conciencia mesiánica de Jesús y así se mostró madre no sólo para con la gente de la boda, sino para con Jesús mismo.

Una cooperación semejante de su saber natural con su sobrenatural visión de Dios, nos la pinta San Juan en 7, 6. Jesús se encontraba en Galilea inmediatamente antes de la fiesta de los tabernáculos. Sus hermanos le aconsejan: «Sal de aquí y marcha

a Judea, a fin de que también tus discípulos vean las obras que haces» (7, 3). Y Jesús les contesta: «Mi momento no ha llegado todavía: El vuestro, sí, está siempre a punto... Subid vosotros a la fiesta. Yo no subo aún a esta fiesta, porque mi momento no se ha cumplido todavía.» Jesús, pues, no había experimentado aún en aquel momento impulsos íntimos para emprender aquel viaje. Que tal viaje había de acarrearle la muerte en la ciudadela de sus enemigos, lo sabía Él con perfecta claridad. Pero todavía no se presentaba ante su alma con claridad suficiente la voluntad del Padre de que ya entonces había de marchar a la amenazadora Jerusalén. Y como en Caná la pregunta de su madre, así fue aquí el consejo de sus hermanos ocasión de que su conciencia humana se abriera a la luz invasora de Dios. El alma de Jesús se volvió al Padre para interrogarle, y la respuesta fue que entonces justamente tenía que ir a Jerusalén. Y por eso subió efectivamente a la fiesta, cuando ya sus hermanos estaban en camino (7, 10), al principio solo y de incógnito; luego, empero, se presentó públicamente en el templo y enseñaba (7, 14).

Debemos, pues, asentar, apoyados en los testimonios joánicos, que en la medida en que la conciencia vocacional de Jesús se refería a pormenores que entraban en Él desde fuera, es decir, por vía de experiencia, esa conciencia se iba esclareciendo progresivamente bajo el influjo de sus iluminaciones sobrenaturales, bajo el influjo de su *scientia visionis*. A la verdad, lo fundamental seguía siendo su saber de experiencia. Como en el dominio de la gracia la naturaleza es siempre la base sobre que edifica la gracia, así también en el saber de Jesús el conocimiento experimental era la base para las decisiones de su voluntad.

La opinión definitiva de Santo Tomás es también que la ciencia experimental de Jesús experimentó acrecentamiento por este procedimiento. En su comentario del Libro de las Sentencias (sent. 3, qu. 3, a. 3 qu. 5) había explicado la ciencia experimental de Jesús como *scientia per accidens infusa*, es decir, un conocimiento del mundo externo infundido inmediatamente por Dios. En cambio, en la *Suma Teológica*, que es el fruto maduro de su espíritu, escribe (3 qu. 9 a. 4): «Nada de lo que Dios plantó en nuestra naturaleza humana faltó a la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios. Ahora bien, es evidente que Dios plantó en la naturaleza humana no sólo el entendimiento posible, sino también el entendimiento agente... Mas la operación propia del

entendimiento agente es hacer las especies inteligibles en acto, abstrayéndolas de los fantasmas... Por lo que hay que decir que en Cristo hubo ciencia adquirida, que algunos llaman experimental. Y aunque en alguna parte he escrito de otro modo, hay que decir que hubo en Cristo ciencia experimental, que es verdadera ciencia al modo humano.»

A la verdad, esta ciencia experimental de Cristo hubo de ser, intensiva y extensivamente, más perfecta que en nosotros. Porque su fuerza de espíritu estaba íntegra, no disminuida por la sensualidad o la pasión, como sucede en nosotros los hombres ordinarios después del pecado original. Nosotros no tenemos un pensamiento que sea completamente impersonal, un puro pensamiento que no esté, por ende, de algún modo influido o determinado emocionalmente. Cuanto más impuros son en nosotros estos afectos o emociones, tanto más obstáculos halla el pensamiento; cuanto más puros son nuestros afectos, más libre es nuestro pensar. De ahí que el pensar natural de Jesús hubo de ser incomparablemente más flexible, más ágil y más seguro que el pensar de los hombres caídos. Tampoco estaba bajo la presión de los prejuicios y falsas ideas de su mundo en torno. Jesús nació virginalmente de María, su madre, que fue concebida sin pecado original. Así, su inteligencia era pura y clara. Aun por su humanidad es, por tanto, Jesús el maestro nato: Maestro del pensamiento y maestro de la palabra: «El pueblo se maravillaba de su doctrina, porque enseñaba como quien tiene autoridad, no como los escribas y fariseos.»

A la luz de este progresivo saber experimental de Jesús se comprende que dirija repetidas veces preguntas a los que le rodean, «aun cuando Él sabía lo que tenía que hacer» (Ioh 6, 6). Así, le pregunta al poseso de la comarca de Genezaret: «¿Cuál es tu nombre?» (Mc 5, 9). Les pregunta a sus discípulos junto a Cafarnaúm: «¿Cuántos panes tenéis?» (Mc 6, 38). Le pregunta al padre del muchacho epiléptico: «¿Cuánto hace que le pasa eso?» (Mc 9, 20). No hay en absoluto necesidad, con una serie de teólogos, de entender todas estas preguntas como puramente pedagógicas, destinadas no a la propia información, sino a la instrucción de los demás. Como hombre entero y verdadero, Jesús no adquirió de ordinario su saber experimental de otro modo que por procedimiento puramente humano. A este procedimiento pertenece también el preguntar. Y donde hay pregunta, hay admira-

ción. La respuesta del centurión gentil: «Señor, di una sola palabra y mi siervo quedará sano», le produjo maravilla a Jesús: «Al oírlo Jesús, se admiró y dijo a los que le seguían: "En verdad os digo que ni en Israel he hallado tanta fe"» (Mt 8, 10; Lc 7, 9). Su conciencia de que Él ha venido para todos los hombres se enriquece aquí con la exacta experiencia de que aun entre los gentiles hay hombres mejor dispuestos para la salud que entre los judíos.

Concluyendo, podemos decir que del hecho de que Jesús era hombre perfecto con alma humana, con inteligencia y voluntad humanas, había de seguirse el otro de que recibiera en sí el mundo externo de la experiencia en forma de puro conocimiento humano y, consiguientemente, con ayuda de la percepción sensible y lo elaborara, en fin, con ayuda de su intelecto humano. Con ello se daba de suyo un progreso en su conocimiento experimental. El que esto combate, cae en sospecha de rendir velado tributo al monofisismo y, en último término, de tesgiversar la unión hipostática, que no sería ya la asunción de la naturaleza humana en la persona divina, sino en la divina naturaleza y en la plenitud de los atributos divinos.

La «scientia visionis» en Cristo. Como ya advertimos anteriormente, junto a este modo de conocer natural, Cristo poseyó también un conocimiento sobrenatural. La teología designa más concretamente este conocimiento como visión inmediata de la esencia divina, como *scientia visionis*.

Dos puntos hay que tener presentes en esta cuestión. Primero, que la unión hipostática no significa una asunción en la naturaleza, sino sólo en la persona del Verbo. El Logos, de suyo e inmediatamente, sólo da a la humanidad del Señor la perseidad, no la perfección de su esencia divina, por ejemplo, la omnisciencia. Ahora bien, si, no obstante eso, el alma humana de Jesús poseyó una visión inmediata de Dios que se alza infinitamente sobre el conocimiento natural, esta ciencia de visión — y es el segundo hecho que hay que tener presente — no fue inmediatamente creada por la unión con el Verbo, sino más bien por el Dios trino presente en el Verbo, el Dios trino que, según el beneplácito de su voluntad santísima, penetra de su acción y llena de su gracia la naturaleza humana del Señor. Así, la visión inmediata de Dios por parte de la humanidad de Jesús ha de estimarse como gracia

del Dios trino y obra libérrima suya, puesto que hacia fuera Dios obra siempre con soberana libertad.

¿En qué consiste más precisamente esta *scientia visionis?* En su médula, no es otra cosa que la contemplación del Logos a quien pertenece la naturaleza humana de Jesús, y, consiguientemente, su conciencia personal divino-humana. Si Jesús se sentía como un yo divino, este conocimiento no pudo haberlo adquirido de otro modo que por una particular y libre acción de la gracia del Dios trino, es decir, por el hecho de que la Trinidad abrió el ápice de la conciencia humana de Jesús para la contemplación inmediata de su personalidad divina y con ello elevó su conciencia humana a la conciencia personal del Logos. La humanidad de Jesús sólo recibe del Logos el divino «ser-suyo», la mismidad divina, pero no la ciencia o conocimiento de esta mismidad; por otra parte, tal conocimiento de su mismidad divina era para Jesús de necesidad vital e ineludible; de ahí que no pudo ser menos sino que, con la encarnación, el Dios trino le diera también el conocimiento de la encarnación, tan pronto como su conciencia humana hubo estado suficientemente madura para ese conocimiento de la unión hipostática. Al afirmar este contenido primario de la visión de Dios por Jesús, nos salta inmediatamente a la vista su realidad efectiva. Scheeben (t. 3, p. 183) halla, con razón, tan íntima y necesaria la conexión de la visión de Dios por la humanidad de Jesús con la unión hipostática, que su ausencia sería milagro mayor o, por mejor decir, algo más incomprensible que si en la pasión se hubiera eliminado todo influjo de la bienaventuranza aneja a la visión de Dios sobre el estado del alma de Jesús. En todo caso, «el conocimiento intuitivo de la persona divina a la que pertenece, es para el alma de Jesús la única forma real y digna de su propia conciencia divino-humana. En esta propia conciencia, efectivamente, el alma de Cristo ha de reconocerse como subsistente en la persona divina. Es difícil de comprender cómo algunos teólogos modernos han podido impugnarlo, dentro de un recto concepto de la unión hipostática, sin caer en la cuenta que con ello ponían en peligro la unión misma. Porque si el alma de Cristo no se ve a sí misma en la persona divina, entonces, dentro de su propia conciencia, o tiene que abstraer de su personalidad o sentirse como persona por sí. En todo caso, sin la contemplación del yo del Verbo, la unión hipostática no alcanzaría aquella viveza que le es propia, como unión que es de espíritu con espíritu».

De hecho, el que sostiene que el alma humana de Cristo recibe del Verbo su subsistencia, no puede dudar que tiene también conocimiento de ello. Así pues, la visión de Dios por la humanidad de Jesús es una consecuencia necesaria del misterio de la encarnación. El alma humana de Jesús no sólo ha de conocer sus propios atributos humanos, sino también aquella realidad íntima en que radican tales atributos: su propio yo divino. De ahí que haya de tener una visión intuitiva de la esencia del Logos, en que ella subsiste, si es que realmente poseyó una clara conciencia de su propia personalidad divina. Mas si tuvo una visión inmediata del Logos mismo, es lógico concluir de ahí una visión de la esencia divina del Dios viviente mismo. Porque el Logos, la segunda persona divina, es realmente idéntico con la naturaleza divina. La visión del Logos significa, por ende, necesariamente la visión inmediata de la esencia divina, la visión del Dios trino y, con ello, también la visión beatífica.

Fue el evangelista San Juan quien lo hizo así resaltar. Jesús hace francamente «alarde» del puntual conocimiento de su relación filial con la divinidad: «Si os he hablado de lo terreno y no me creéis, ¿cómo me vais a creer si os hablo de lo celeste? Y nadie ha subido al cielo sino el que ha bajado del cielo, el hijo del hombre, que está en el cielo» (Ioh 3, 12 s). «En verdad, en verdad os digo que el Hijo no puede hacer nada de suyo, si no lo ve hacer al Padre. Porque lo que éste hace lo hace igualmente el Hijo. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace y aun le mostrará obras mayores que éstas, a fin de que vosotros os maravilléis» (5, 19-20; cf. 7, 29; 8, 55).

También en los evangelios sinópticos se nos señala, delicadamente, este intercambio vital del alma de Jesús con el Padre. Es el famoso *logion*, que traen San Mateo y San Lucas, y del que ya hemos antes hablado: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo», el «nadie» expresa la exclusividad del mutuo conocimiento; y el conocimiento mismo significa, en el vocabulario semítico, un intercambio vital íntimo entre dos seres vivientes. La exclusividad del conocimiento de Padre e Hijo se funda en la filiación misma. Sólo porque Jesús es el Hijo, conoce al Padre como nadie.

Es difícil comprender desde este punto de vista cómo pudieron surgir en la teología dudas acerca de este hecho misterioso. Estas

dudas no tienen otra explicación sino que la patrística no se extendió aún expresamente sobre este misterio, pues temía una traslación de los atributos divinos a la humanidad de Jesús, es decir, se temían tendencias monofisitas. Por otra parte, la escolástica fue luego desmesurada en la interpretación de este misterio y tuvo muy poco en cuenta los límites que imponen la naturaleza humana de Jesús y sus oficios mesiánicos.

Los límites de la visión beatífica. Estos límites nos hacen comprender la visión beatífica de la humanidad de Jesús como visión suya, propia y específica, puesto que tiene sus particulares barreras. La primera barrera le es común con toda visión de Dios creada. Es la barrera de su condición de criatura. Como criatura, el alma de Cristo sólo podía contemplar la esencia divina a la manera de todo ser creado, es decir, sólo con ayuda del *lumen gloriae,* y en la medida en que un ser creado es capaz de aprehender lo divino. De ahí que no pudiera contemplar la divinidad tan clara y comprensivamente como se entiende Dios a sí mismo.

La visión de Dios por el alma humana de Jesús no es, pues, comprensiva, es decir, no entiende a Dios en un acto único y total, *simul et totaliter*, sino sólo sucesiva y parcialmente, *successive et partialiter*. En este sentido, frente a esta plenitud y totalidad de la visión de Dios, el alma humana de Jesús está siempre en potencia, no en acto. Con razón nota el escotista Frassen (*Scot. Acad.*, 1720, t. VII, p. 450): «Lo más probable es que el entendimiento de Cristo no vea, por la ciencia de visión, todo lo que Dios ve, sino solamente algunas cosas, y eso no actualmente, sino habitualmente.»

La segunda barrera del alma de Jesús es peculiar a Jesús sólo, pues está impuesta por su misión y oficio mesiánicos. La cualidad redentora de Jesús radica en la libertad moral con que realizó la obra de la redención. Esta libertad es el presupuesto ineludible para que la obra mesiánica de Jesús y, sobre todo, su muerte de cruz, se convierta en causa meritoria de nuestra redención. Una visión ilimitada de Dios por parte de la humanidad de Jesús hubiera podido impedir esta ineludible libertad en cuanto hubiera ejercido una violencia interna sobre la voluntad humana de Jesús, como una *necessitas interna*, anuladora de toda libertad. Por otra parte, se habría derramado tal exceso de bienaventuranza sobre la sensibilidad de Jesús, que su alma se habría hecho insensible a todo sufrimiento humano y no hubiera podido así ser aquel

cordero de Dios que se entrega por nosotros. Su pasión sería sólo una fantasmagoría de pasión y tendríamos el docetismo a la puerta. De ahí que la visión de Dios por la humanidad de Jesús hubo de estar limitada respecto a su voluntad y a su sensibilidad, y ser sólo una *visio partialis*, que sólo tuvo lugar cuando y en la medida en que no atentaba a la libertad moral de Jesús y a la pasibilidad de su naturaleza. La teología escolástica, excepto la de tendencia escotista, pasó por alto ambos límites de la visión beatífica de Jesús.

Los objetos de la visión beatífica. ¿A qué se refiere esta visión de Dios en particular? Con esto preguntamos por el objeto de la específica visión beatífica de Jesús. Consta ante todo que si el alma humana de Jesús, dentro de los límites que se acaban de señalar, contempla inmediatamente la esencia divina, ha de ser también capaz, dentro de los mismos límites, de ver las cosas posibles que se dan con esta misma esencia. Porque el reino infinito de las posibilidades es idéntico con el ser de Dios y con la infinita plenitud de ideas que va con él anejo. Así pues, el alma humana de Jesús tuvo que ser capaz, siempre que su oficio mesiánico lo requería, de contemplar con mirada panorámica todas las posibilidades de su obrar y decidirse según ellas. Decimos que, *potentialiter*, es decir, en cuanto a la posibilidad, tuvo acceso a todas las posibilidades que se dan con el ser de Dios. Y, *actualiter*, en acto o de hecho, pudo hacer uso de ellas en el momento en que lo exigiera su misión mesiánica, su oficio de redentor y juez. En cuanto esta visión panorámica de todas las posibilidades se puede llamar «ciencia», se puede también hablar de una relativa omnisciencia del alma humana del Señor. Es omnisciencia, porque fundamentalmente abarca todo lo que Dios sabe. Y es relativa, porque sólo se da potencialmente, es decir, en cuanto a la capacidad, y sólo sucesivamente, de caso en caso, se actúa según el libre albedrío de Jesús.

¿Qué decir ahora de la ciencia de lo real, es decir, de todos los fenómenos de la naturaleza y de la historia, sobre el cielo y sobre la tierra? El reino de lo real no es sin más idéntico con el reino de lo posible. Entre ambos se interpone el libre consejo de Dios de realizar esto o aquello, del reino infinito de lo posible. Porque sólo es real lo que Dios quiere. *Ipse dixit et facta sunt*. Así, con la visión inmediata de Dios por parte del alma de Jesús

no va sin más anejo que tuviera conocimiento de todo lo real. Desde ese punto de vista, sería concebible que Jesús no hubiera sabido el día del juicio. Pero si, dentro de los límites anteriormente señalados, conoció ese día y toda otra realidad, eso ya no lo debió a la visión inmediata de Dios, sino a un propio, nuevo y libre decreto de la voluntad del Dios trino. Si este decreto se dio, tiene que demostrarse propiamente por la revelación. La sagrada Escritura no se expresa directamente sobre nuestra cuestión. Sin embargo, por San Juan podemos indirectamente concluir que la inteligencia humana de Jesús, dentro de los límites trazados, hubo de ser capaz de conocer todo lo real. Juan, al decirnos que el Hijo hace «todo lo que ve hacer al Padre», no pone excepción ninguna (Ioh 5, 19). Lo mismo atestigua el *logion* de Mt y Lc antes citado: «Todo me ha sido entregado por mi Padre. Nadie conoce al Padre sino el Hijo». Así, fundamentalmente, el conocimiento de Jesús parece haber sido ilimitado como el del Padre. Concisa y concluyentemente explica Santo Tomás (3 qu. 10 a. 2): *Nulli intellecto beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia, quae ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad eius dignitatem spectant quodammodo omnia.*

¿Conoció Jesús el día del juicio?

Partiendo de aquí nos vemos obligados a responder al gran problema que nos plantea nada menos que Jesús mismo, cuando expresamente afirma, según Mc 13, 32: «Acerca, empero, de aquel día o de la hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre.» Según esto, hubo por lo menos un hecho de lo futuro que Jesús no supo: la hora del juicio final. ¿Quién tiene aquí razón: Jesús o los teólogos? ¿Jesús o el santo Oficio? Éste, en decreto de 7 de junio de 1918, declaraba: 1. No se puede negar en la enseñanza pública la *scientia visionis* de Jesús. 2. No se puede impugnar públicamente la doctrina de una omnisciencia relativa en Jesús. 3. No debe afirmarse públicamente que la posición de los teólogos modernos sobre una ciencia sólo limitada de Jesús está tan justificada como la opinión de la escolástica acerca del saber ilimitado del Señor.

Si en la resolución de esta cuestión no hubiera más opción que entre Jesús y los teólogos, entonces sabríamos al punto de qué lado ponernos. Cuando Jesús habla clara y terminantemente, a los teólogos toca interpretar, pero no tergiversar. Y donde evidentemente tergiversan, por amor mismo de Jesús hemos de negar-

nos a seguirlos. Sabemos, por lo demás, que los decretos del santo Oficio, aun cuando estén aprobados por el Papa *forma communi*, no son en modo alguno infalibles. Precisamente refiriéndose a nuestro decreto, llama la atención P. Dieckmann, S. I., sobre que el santo Oficio sólo prohibe la pública enseñanza de la opinión contraria; no, consiguientemente, la investigación privada de esta cuestión, y que es perfectamente posible que esta posición del santo Oficio tenga que ser un día rectificada.

Ahora, pues, ¿qué decir de nuestra cuestión? Ante la afirmación de Jesús de que ni siquiera el Hijo conoce el día del juicio, es ciertamente sorprendente el hecho de que al Hijo precisamente se le haya dado el juicio, como Jesús mismo declara expresamente en Ioh 5, 27: «Él — el Padre — le ha dado poder de ejercer juicio, porque es el hijo del hombre.» Según Mateo 7, 21 ss, será el Hijo quien dirá a los réprobos: «Apartaos de mí, obradores de iniquidad.» Y según Mt 13, 41 ss, «el hijo del hombre enviará a sus ángeles, y recogerán de su reino a todos los escandalosos y a todos los que obran la iniquidad y los arrojarán al horno de fuego.» Según Mt 19, 28 ss, el hijo del hombre «se sentará en el trono de su gloria» y con Él se sentarán también los doce apóstoles sobre doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel. Y, según el grandioso cuadro que Cristo mismo traza en Mt 25, 31 ss del juicio final, el hijo del hombre, rodeado de sus ángeles, separará, como Rey del nuevo reino, las ovejas de los cabritos, según que hubieren o no ejercido las obras de misericordia. También San Pablo describe al Dios hecho hombre como juez: «Todos hemos de presentarnos ante el tribunal de Cristo» (2 Cor 5, 10; cf. 1 Thes 4, 6; 1 Cor 4, 4). Desde este momento ha de parecer *a priori* sorprendente que el hijo del hombre no hubiera tenido que saber el día del juicio. ¿Tergiversan aquí realmente los teólogos una palabra clara del Señor, o son ellos más bien los que le dan el recto comentario y la ponen así a cubierto de peligrosas malas interpretaciones? Que semejante mala interpretación era posible y que ya fue temida en los más remotos tiempos cristianos, delátalo la circunstancia de que, según varios códices, ya Mateo habría omitido la inquietante palabra sobre la ignorancia del Hijo. Según eso, nuestro *logion* habría tenido en Mateo esta forma irreprochable: «De aquel día y de aquella hora nadie sabe nada, ni aun los ángeles del cielo, sino sólo el Padre» (Mt 24, 36). De hecho, esta palabra del Señor sufrió en el curso del tiempo una grosera desfiguración por obra

de la herejía arriana y aun ahora se la fuerza muchas veces para que sirva de prueba para destruir el misterio divino-humano de Jesús. Apelando, en efecto, a este pasaje, trataban los arrianos de fundamentan su principio de que el Verbo era una criatura. El Logos demostraría ser *deus inferior* por el hecho justamente de no poseer la omnisciencia del Padre y no saber el día del juicio postrero. Referían, pues, el *logion* a la divinidad de Jesús, al Logos mismo. Ésta fue la primera y grave mala inteligencia, a cuya rectificación fueron llamados los teólogos. Era natural que, en este primer choque contra los arrianos, no procedieran estos teólogos con entera limpieza dialéctica. Para apartar del Logos y de la persona divina la ignorancia, la referían a la humanidad de Jesús. De este modo, los Padres de tendencia antiarriana, sobre todo Atanasio, Basilio, Gregorio de Nacianzo y Cirilo de Alejandría, llegaron a afirmar que no fue el Logos, sino únicamente el alma humana de Jesús la que se halló en ignorancia respecto del día postrero. Pero estos Padres no siguieron reflexionando sobre la imposibilidad psicológica de imaginar cómo un solo y mismo yo pueda a la vez saber e ignorar.

La segunda mala inteligencia del *logion*, en cierto sentido más peligrosa, surgió con el diácono Temistio de Alejandría, que era monofisita y defendía el llamado agnoetismo. Según él, Cristo no poseyó ni una naturaleza puramente divina ni una naturaleza puramente humana, sino otra totalmente nueva, una naturaleza mixta, y esta naturaleza mixta se distinguió justamente de la naturaleza divina por el hecho de haber ignorado la hora del juicio universal. Así pues, Temistio y sus secuaces tomaban la palabra del Señor sobre la ignorancia del Hijo acerca del día y la hora del juicio como base de su concepción monofisita de la naturaleza mixta. Frente a Temistio, la teología ortodoxa no podía contentarse con rechazar solamente del Logos la ignorancia y atribuírsela a su humanidad, pues aquél afirmaba la ignorancia no del Logos solo, sino de Cristo entero, es decir, de la síntesis del Logos con la naturaleza humana. Para minar la base de su argumentación, los Padres hubieron de discutir la cuestión de si la palabra de Jesús sobre la ignorancia del día del juicio había de tomarse en sentido literal estricto o no permitía acaso otra interpretación. Si, en efecto, había que afirmar una ignorancia del Cristo entero y concreto, resultaba difícil, más aún, imposible colocar al Dios hombre en la misma línea del Dios omnis-

ciente. La teoría de una naturaleza mixta de Jesús no podía, desde ese punto, ser superada de manera decisiva.

Así pues, fueron a la postre intereses cristológicos de primer orden los que determinaron al más hábil de los impugnadores de los agnoetas, el patriarca Eulogio de Alejandría († 607), a atribuir también a la humanidad de Jesús en cuanto unida y por razón de estar unida con el Logos omnisciente e inerrante, es decir, al Hombre-Dios concreto, la completa carencia de error, y notar como herejía la doctrina de que el Cristo concreto, subsistente en la unión hipostática, ignorara el día del último juicio. El papa San Gregorio Magno elogió en dos cartas a Eulogio y dio en ellas una explicación del pasaje de Marcos que tuvo importancia para la apreciación teológica del mismo. Gregorio distingue, efectivamente, entre la humanidad de Cristo que existe con el Verbo en la unión hipostática y aquella humanidad de Cristo que puede pensarse desligada del Verbo. A base de esta distinción establecía que «*in humanitate*», es decir, en la unión hipostática concreta, Cristo poseía la omnisciencia de Dios, pero no «*ex humanitate*». En la medida en que se tiene sólo en cuenta la humanidad de Cristo en sí, ésta no poseyó ciencia alguna del último día. Cuando Cristo declara que tampoco Él sabe el día postrero, habla *more humano*. Desde San Gregorio Magno no se puede remover la cuestión o tocar el hecho de que Cristo, el Dios hombre concreto, no haya tenido ciencia ilimitada. La proposición 34 del nuevo Sílabo o Decreto *Lamentabili* condena la tesis modernista, según la cual no se puede conceder a Cristo una ciencia no circunscrita por límite alguno, si no es sentando la tesis, que no puede concebirse históricamente y repugna al sentido moral, de que Cristo como hombre tuvo la ciencia de Dios y, sin embargo, no quiso comunicar con sus discípulos ni con la posteridad el conocimiento de tantas cosas» (Dz 2034). De manera semejante a Eulogio y Gregorio Magno juzgan también no pocos Padres griegos, como Leoncio de Bizancio, Sofronio de Jerusalén, Máximo Confesor y Juan Damasceno.

Así pues, los hechos son como sigue: Cristo declara que ni aun el hijo del hombre conoce el día del juicio. El magisterio eclesiástico, en cambio, afirma que el Hijo sabe el día del juicio, puesto que lo sabe todo en el Verbo, en que su humanidad subsiste. Y tras esta afirmación no se esconde una especulación superficial y ajena a la realidad, sino el más serio cuidado por salva-

guardar el misterio divino-humano de Cristo. ¿Cómo resolver esa antinomia? Tres distintas interpretaciones se han esforzado por resolverla. La primera, representada por los Padres antiarrianos, de que la ignorancia se refiere a la humanidad de Jesús que existe en el Verbo, no puede ya sostenerse después de San Gregorio Magno. La segunda, igualmente insostenible, fue defendida por Orígenes y sus sucesores. Según ellos, la ignorancia del Señor se refiere a su cuerpo místico, al Cristo cuyo cuerpo es la Iglesia. En el fondo, esta explicación se reduce a lo que quiere decir la tercera teoría. Hilario, Agustín, Gregorio Magno suponían que su conocimiento del último día no era comunicable a sus discípulos. Como Mesías, no tenía por qué revelarles este conocimiento. Esta explicación es en sí aprovechable. Sólo hay que evitar en ella la apariencia de que Cristo se hubiera valido aquí de un disimulo de la verdad, de una especie de restricción mental *(reservatio mentalis)*. Cristo fue demasiado veraz para que se le pudiera atribuir semejante duplicidad de sentido. Su «sí» era «sí», y su «no», «no». Hemos, pues, de suponer que la situación total en que Jesús hablaba a sus discípulos fue tal, que éstos entendieron perfectamente en qué sentido entendía su no saber. Marcos no nos indica las circunstancias más concretas en que se dijo esta palabra del Señor. Sin embargo, la observación siguiente parece confirmar la hipótesis de que los discípulos entendieron al Señor perfectamente. Es, en efecto, un hecho que Jesús en otras ocasiones entendió también el no saber no de modo rigurosamente literal, sino como un no saber, por decirlo así, pedagógico, en el sentido de un no querer saber. Según Mt 7, 22 s, dirá a los condenados: «Jamás os he conocido» (οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς). Y, sin embargo, por el contexto se ve claro que conocía muy bien a estos condenados, que le dirán efectivamente: «Señor, Señor, ¿no hemos profetizado en tu nombre, no hemos en tu nombre hecho milagros?» De modo semejante, en la parábola de las diez vírgenes, Jesús declara a las vírgenes necias: «No os conozco» (*οὐκ οἶδα ὑμᾶς*, Mt 25, 13). Mas como estas vírgenes necias pertenecían al más íntimo círculo de amistades del esposo, las conocía sin duda muy bien. Su no conocerlas era, por tanto, un no quererlas conocer. Digno también de notarse es que después de su resurrección le preguntan al Señor sus discípulos si entonces, por fin, en la gloria de su resurrección, iba a restablecer el reino de Israel, y Él les dio la significativa respuesta: «No os

toca a vosotros saber el día o la hora que el Padre se ha reservado en su poder» (Act 1,7). En cuanto Mesías no tiene sobre este punto revelación para sus discípulos.

A la verdad, siempre se puede seguir preguntando aquí si no hay, por parte del Señor, aun según esta explicación de Mc 13, una simulación consciente. ¿No obra de hecho como si efectivamente no conociera el día del juicio, no obstante conocerlo? ¿Por qué no dice también aquí, sin ambages ni rodeos, como después de la resurrección: «No os atañe a vosotros saber el día ni la hora»?

De ahí que nosotros prefiramos la explicación siguiente:

Como antes hemos establecido, a la conciencia humana del Señor le conviene una omnisciencia sólo relativa, *secundum potentiam*, no *secundum actum*: «En potencia, no en acto».

Como quiera que el alma humana de Jesús pertenece al Yo del Logos, objetiva y fundamentalmente todo el saber del Logos le es accesible. Lo poseía potencialmente. En cada momento, cuando su oficio mesiánico lo exigía, podía, con el vaso de su inteligencia humana, beber de la fuente infinita de la sabiduría divina. Pero este saber de cada momento se debía a un acto gracioso y libre de la Trinidad, y Jesús no podía disponer de él a su arbitrio, sino sólo cuando «había llegado su hora»; en el fondo, pues, sólo cuando lo exigía la voluntad de su Padre. De ordinario, su omnisciencia seguía siendo un poder saber, no un saber real. Se quedaba oculta bajo su subconciencia, bajo el umbral de su clara conciencia. Sólo cuando era llegada la hora, podía y debía Jesús, por el camino de la reflexión, levantar a conciencia actual aquel saber potencial graciosamente concedido. Ahora bien, era voluntad del Padre, como expresamente declara el Señor resucitado (Act 1,7), que la fijación del día del juicio quedara reservada a su poder. Era un «reservado» del Dios trino. De ahí que se negara el Señor a reflexionar sobre el día y la hora y levantar a saber actual su saber potencial. Su *logion* sobre su ignorancia del día postrero había, por consiguiente, de tomarse a la letra. De hecho, no sabía el día último, porque «día y hora se los había reservado el Padre en su poder».

*

Como se ve, nuestra solución del problema parte del supuesto escotista de que Jesús poseía la *scientia visionis* sólo en cuanto a la capacidad y que sólo de momento a momento, conforme a la clara

voluntad del Padre —cuando era llegada su hora—, podía usar y de hecho usaba de aquella capacidad.

La expectación del fin en Jesús. Si ya la afirmación de que Jesús, en cuanto a su humanidad, no conoció el día del juicio se dirige en cierto modo contra el misterio hipostático, mucho más la otra de que Cristo estuvo en un error positivo respecto al día postrero, que vivió del engaño sobre la proximidad de ese día y sobre ese engaño construyó toda su predicación. Siendo Jesús hombre pleno y entero, sería de suyo concebible que, como hijo de su tiempo, hubiera aceptado ciertas ideas del tiempo, aun cuando hubieran sido falsas. La limitación temporal de nuestro saber va aneja con la condición de hombres. Pero la cosa cambia completamente si, como quiere el modernismo, ese error condicionado por el tiempo hubiera sido para Jesús la base y el quicio de toda su predicación y sobre esa ilusión, consiguientemente, hubiera construido todo su mensaje.

Del lado católico fueron particularmente Tyrrell, Loisy y Schnitzer los que creyeron había de atribuirse a Jesús ese error respecto de la parusia. «Sobre el cielo de Jesús —así se explica Schnitzer en su opúsculo: "¿Fundó Jesús el papado?", p. 27— llamea el sol del atardecer, rojo como la sangre. La tétrica imaginación de la ruina inminente del mundo no consiente que emerja alegría alguna límpida por las cosas de este mundo, votado a rápida suerte. El fin se acerca. El juicio está a la puerta. En cada momento puede aparecer el Señor para la última batalla que lo decida todo. ¿Qué valen entonces todos los menudos cuidados y escándalos que sólo sirven para desviar el corazón de lo sólo grande, de lo único necesario? Mas, si el fin es inminente y el Señor está a punto de llegar, ¿a qué una Iglesia, a qué un papado? Como Jesús estaba convencido de que el fin estaba cerca, de ahí su ardiente grito: "Haced penitencia, porque el reino de los cielos está cerca." De ahí su rigurosa exigencia: "Si tu mano te escandaliza, córtatela. Deja a los muertos que entierren a los muertos." De ahí también su conciencia de ser sólo pregonero de la gran cosa que estaba para llegar. Su verdadero misterio sólo se cumplirá cuando esa gran cosa venidera haya aparecido del cielo. Por eso todo está en Él orientado al presente inmediato y tiene carácter de interinidad. Jesús no piensa en institución ninguna; no piensa en instituir la Eucaristía, o la penitencia, o el bautismo,

porque todo eso era inútil para su conciencia. El fin del mundo iba a llegar en momento próximo. ¿A qué, pues, tales instituciones permanentes?»

Es evidente que, desde ese momento, ya no puede hablarse de una conciencia divino-humana de Jesús y sólo habríamos de ver en Él a un soñador cuyo pensamiento se agarra a una idea fija, propia de un momento histórico, la ilusión de una próxima venida del fin del mundo. Schnitzer y el resto de la cristología modernista emparentada con él se apoya aquí esencialmente en las tesis de la escuela escatológica. ¿Qué textos alega esa escuela? En su gran discurso escatológico que es común a los tres sinópticos (Mt 24, 1 ss; Mc 13, 1 ss; Lc 21, 5 ss), va el Señor enumerando diversas calamidades como signos de su venida. Uno de estos signos es la abominación de la desolación en el lugar santo y la aparición de pseudocristos o falsos Mesías. Luego prosigue Jesús: «Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días» (εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν, Mt 24, 29) se seguirán tremendas catástrofes en el mundo de las estrellas. El signo del hijo del hombre aparecerá sobre el cielo y la trompeta de los ángeles congregará de los cuatro vientos a los elegidos (v. 31). Parece, por este pasaje, que Jesús puso su venida en estrecha conexión temporal con la ruina de Jerusalén. Esta interpretación se refuerza por otra manifestación de Jesús que traen igualmente los tres sinópticos (Mc 13, 30; Mt 24, 34; Lc 21, 32): «En verdad os digo que esta generación no pasará sin que todo esto se cumpla.» Qué haya de entenderse por «esta generación», lo significa aún más claramente otra observación del Señor: «En verdad os digo que hay aquí algunos que no han de gustar la muerte sin que vean al hijo del hombre venir en su reino» (Mt 16, 28; Mc 8, 39; Lc 9, 27). Jesús parece, según eso, haber sido de opinión que todavía algunos de sus contemporáneos habían de vivir el fin del mundo. Esta opinión sería errónea y propia para desacreditar toda la predicación del Señor. ¿Qué hay que decir de todo eso desde el punto de vista de una apreciación imparcial del cuadro total evangélico en general y de los textos alegados en particular?

1. Es, ante todo, cierto que el mensaje de Jesús tiene un perfil escatológico y culmina en el anuncio de la venida del reino. Lo más sustancial de su predicación espera del fin de los tiempos la liquidación definitiva. Las bienaventuranzas se dan con miras a una recompensa por venir: «Bienaventurados los que tienen

hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos.» Sus parábolas nos ponen delante el deber de estar preparados para el gran acontecimiento venidero: «Estad preparados, porque en la hora que no sabéis, vendrá el hijo del hombre.» Las parábolas de los talentos, de las vírgenes prudentes y fatuas, del administrador infiel, del banquete de bodas, trasladan la verdadera resolución o desenlace del drama al fin de los tiempos. La predicación de Jesús es, pues, escatológica en el sentido de que el reino de Dios no es aún visible en este siglo o *eón*, sino sólo en el porvenir, «en aquel día». Sólo en el juicio final se separarán los peces buenos de los malos, las ovejas de los cabritos, el trigo de la cizaña. Es la última palabra que Jesús tiene que decir a los judíos: «Veréis al hijo del hombre que viene sobre las nubes con gran poder y gloria».

2. Pero, según la predicación de Jesús, no hay que pensar que el reino de Dios haya sólo de esperarse de lo por venir. Es cierto que su consumación y gloria externa están reservadas el *eón* futuro; pero sus fundamentos se ponen ya en el presente inmediato. Ya ahora están germinalmente puestas las fuerzas de este reino. El mismo Lucas que nos transmite sin tachaduras, siguiendo a Marcos, el gran discurso escatológico; que no quiere, por tanto, como sospecha Loisy (*L'Évangile et l'Église* [1902] p. 8), ofrecer sólo una teología de conciliación y atenuar el pensamiento escatológico; Lucas, decimos, nos ha guardado un *logion* del Señor que garantiza la presencia del reino de Dios en los corazones de los creyentes. Los fariseos le preguntan a Jesús: «¿Cuándo viene el reino de Dios?» Se planteaba, pues, en toda forma la cuestión que nos ocupa. El Señor replica: «El reino de Dios no viene con observación externa» (μετὰ παρατηρήσεως). La expresión está tomada de la terminología marinera, e indica la observación expectante de fenómenos estelares durante la navegación. El reino de los cielos, consiguientemente, no viene de modo que su aparición pueda ser percibida y observada externamente. En este sentido, prosigue, pues, el Señor: «No se dirá: "Mirad, aquí está", o: "mirad, allí está". El reino de Dios está dentro de vosotros» (ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν, Lc 17, 21). Este «dentro» hay que tomarlo en el sentido de que el reino de los cielos existe ya en medio de los judíos, pero es todavía desconocido y pasa inadvertido. No se le ha de esperar como un fenómeno que viene de fuera. Todavía invisible, está ya entre los judíos. Sus fuerzas

están aún ocultas, como la levadura que, invisiblemente, va fermentando toda la masa. No es una magnitud espacialmente limitada. No coincide ni con el pueblo judío ni con otra comunidad externa alguna, la Iglesia, por ejemplo. Sus fronteras pasan a través de las conciencias. Allí donde estén los nuevos hombres buenos, los discípulos de Jesús, allí está el reino de Dios. Jesús caracteriza con estas palabras el reino de los cielos como una fuerza del espíritu, inmanente al mundo de acá, que no se revela para ser comprobada externamente, sino sólo se manifiesta íntimamente en las conciencias. Con esto se ve el verdadero perfil de la predicación de Jesús: la acentuación de lo íntimo y espiritual, su fundamental orientación en sentido absolutamente moral y religioso. El reino de los cielos es el reino del amor filial para con el Padre, y de la intimidad, energía y caridad que brotan de aquel amor. La escuela escatológica pasa por alto precisamente lo característico del mensaje de Jesús y presenta las cosas como si la mirada del Señor se hubiera mantenido clavada sobre un solo punto: el fin de los tiempos. Mas, si se interroga a la predicación de Jesús por su idea fundamental e impulsora, es justamente el mundo íntimo de la buena y limpia conciencia adonde Jesús aspira en primer término. Su lucha de por vida contra los fariseos corresponde a esta intención suya fundamental hacia el mundo interior. Por ello precisamente condena todo el aparato de obras externas y toda soberbia de merecimientos, todo querer ser visto y alabado de los hombres, por ser ello esencialmente contrario a la intimidad religiosa, que es lo que a Él le importa. Esta intención de su doctrina va de suyo aneja con su otra idea fundamental: la idea del «Padre». Sólo partiendo de ahí se entiende radicalmente su mensaje del reino de los cielos. No hay que interpretar su predicación del reino de los cielos siguiendo la escatología apocalíptica del judaísmo tardío, y no, más bien, siguiendo su propia idea central del Padre y la predicación aneja a ella del amor e intimidad filial. La palabra, pues, del Señor transmitida por Lucas, que es bien particular suyo, no se debe a una peculiar «teología de mediación» del evangelista, sino que es un pensamiento sustancial del mensaje de Jesús, anclado en su *ethos* total, orientado, éste, hacia la inmanencia del reino de Dios.

Esta inmanencia está tan enérgicamente acentuada por Cristo que, frente a ella, lo escatológico y trascendente de la predicación

del reino de los cielos pasa a segundo término. Dejamos ya asentado que siquiera la mitad de los textos sinópticos sobre el hijo del hombre tienen sentido escatológico. La otra mitad se refieren a la acción salvadora de Cristo en el inmediato presente. En el fondo, la expectación escatológica sólo se refiere al futuro, en cuanto incluye en sí el presente. Porque Jesús se manifiesta señor y juez de lo futuro por el hecho justamente de que ya en lo presente influye sobre la conciencia de los hombres con sus exhortaciones y avisos y los prepara así para la definitiva sentencia en el juicio universal. Tan enérgicamente se acentua en la predicación evangélica la inmanencia del reino de los cielos, que no pocos teólogos evangélicos, B. Ritschl y Harnack, por ejemplo, ven en esta inmanencia lo fundamental del mensaje de Jesús y se inclinan a sospechar en los textos escatológicos una adición extraña, acaso «un apocalipsis de mano judía» (Wellhausen). También esta interpretación va demasiado lejos. La predicación de Jesús no fue puramente inmanente, como tampoco fue puramente trascendental y escatológica. Era lo uno y lo otro: La semilla del gran reino de Dios que un día había de venir, por medio del amor filial para con el Padre, infundido en los corazones de los creyentes. Las parábolas de Jesús del grano de trigo y del granito de mostaza adquieren entonces su pleno y último sentido. Esas parábolas describen el reino de Dios no como una acción divina que de golpe irrumpe en plena grandeza y poder, sino como una vida que lentamente va madurando y está aún misteriosamente escondida, que en sus comienzos sólo se ve en tiernos gérmenes, pero luego se desarrolla rápidamente hacia fuera y se convierte en un árbol en que vienen a morar las aves del cielo (Mt 13, 32). Hay que hacer hincapié en que Jesús no se sitúa en la línea de los apocalípticos, sino en la de los profetas, particularmente en Daniel, que consideran el reino venidero o, por mejor decir, su descenso del cielo, como el último estadio de la historia del reino de Dios.

Por eso, siempre que se le pregunta a Jesús sobre la hora y el día del reino por venir, da una repuesta negativa. Su gran discurso escatológico (Mt 24, 36) se cierra con el *logion* significativo: «Mas sobre aquel día y aquella hora, nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo ni siquiera el hijo del hombre, sino sólo el Padre.» No sólo se niega Jesús a dar aquí explicaciones más concretas sobre la parusia, sino que declara con palabras termi-

nantes e inequívocas su ignorancia (ya anteriormente hemos demostrado tratarse de ignorancia actual, dirigida sólo al momento concreto). Lo que Jesús quiere hacer resaltar es únicamente que la parusia ha de venir. No tiene objeto alguno preguntar cuándo. La misma repugnancia a hablar sobre el tiempo o momento del día postrero manifiesta el Señor después de su resurrección, cuando sus discípulos le preguntan si entonces, por fin, iba a restablecer el reino de Israel. También aquí su respuesta es evasiva: «No os atañe a vosotros conocer los tiempos o momentos que el Padre se ha reservado en su poder» (Act 1, 7).

En sus parábolas da a entender que acaso ese momento se aplace aún por largo tiempo. La parábola del trigo y la cizaña supone un largo plazo de tiempo (Mt. 13, 24 s), mientras la semilla crece y da fruto y viene la siega, en que los criados arrancan la cizaña. La parábola de los talentos pinta un hombre que emprende un largo viaje y distribuye antes la administración de sus bienes entre sus siervos. Durante este tiempo, los siervos diligentes negocian con el capital recibido hasta doblarlo. Sólo «después de mucho tiempo» (Mt 25, 19) vuelve el señor para pedir cuentas a sus criados. La parábola de las vírgenes prudentes y fatuas nota expresamente que tardó tanto el esposo que a todas fue entrando el sueño y, por fin, se durmieron. Sólo a medianoche se oye el grito: «¡Que llega el esposo!» (Mt 25, 5-6). De modo semejante se aplaza también el banquete de bodas del hijo del rey (Mt 22, 2 ss). Por dos veces envía el rey a sus criados para que llamen a los invitados; pero éstos no hacen caso. El uno se va a su campo, el otro a su negocio, y hasta algunos echan mano de los criados, los maltratan y asesinan. El rey sale a campaña para castigar a los criminales y prende fuego a su ciudad. Luego despacha por tercera vez a sus siervos: «Id a las salidas de las calles y convidad al banquete a todos los que os topareis». Y sólo ahora se llena de convidados la sala del banquete. Todas estas parábolas, llamadas escatológicas, suponen un largo período de espera. Cuando Jesús las proponía, es evidente que no le rondaba por la cabeza el pensamiento de que la parusia iba a cumplirse en fecha próxima, sino que faltaba aún mucho trecho hasta llegar al fin. Sin embargo, tan claras como las indicaciones de Jesús sobre un largo período de espera, son, por otra parte, sus manifestaciones sobre lo repentino e inesperado de su venida. Aquí tenemos seguramente la clave que nos explica la fe de la comunidad primitiva

en la inmediata venida del hijo del hombre. Es natural que los primeros cristianos interpretaran la aseveración de Jesús de que el hijo del hombre debía de venir repentinamente en el sentido de que vendría inmediatamente. Como toda aquella época vibraba con la fe en la aparición inmediata del nuevo siglo, la orientación psicológica de los cristianos los llevaba a entender la palabra sobre lo repentino de la venida como anuncio de que iba a cumplirse inmediatamente.

Los horrores de la época de las persecuciones hicieron a continuación lo demás: Que se deseara ardientemente la próxima venida del Señor y que lo ardientemente deseado se introdujera también en las palabras de Jesús. Así se comprende también cómo en la primitiva cristiandad no se dio crisis alguna de la fe, al no llegar el fin del mundo, a despecho de todas las esperanzas. La expectación escatológica vivía sólo en la fe popular, no en la predicación de la Iglesia. De ahí que se agotara por sí misma, al no llegar la esperada parusia, sin inquietar más los espíritus. En la segunda carta a los tesalonicenses, las esperanzas escatológicas sólo suenan ya de modo apenas perceptible. Mientras Petr (4, 7) avisa todavía: «El fin de todas las cosas está cerca», la segunda hace notar (3, 8) que, «para el Señor, un día es como mil años y mil años como un día». Los evangelistas mismos no dejan lugar a duda de que, originariamente, el Señor no habló de una pronta venida, sino de una venida súbita y repentina. Su gran discurso escatológico termina con un aviso que arroja significativa luz sobre su verdadero sentido: «Estad, pues, alerta, porque no sabéis la hora en que vuestro señor ha de venir. Y considerad que si el padre de familias supiera a qué hora había de venir el ladrón, vigilaría y no le dejaría entrar en su casa. Por tanto, estad preparados, porque a la hora que no penséis vendrá el hijo del hombre» (Mt 24, 42 ss). Según el relato de Lucas, junto a esta incertidumbre de su vuelta, destaca también el Señor en su discurso de la parusia este carácter repentino e inesperado: «En la hora en que menos penséis, vendrá el hijo del hombre» (Lc 12, 40). «Como el rayo que brilla de una a otra banda del cielo, así será en aquel día el hijo del hombre» (17, 24). «Como un lazo que se le echa a un animal» (21, 35), «como un ladrón que asalta en la noche» (12, 39), así aparecerá el hijo del hombre. Por eso, «vigilad y orad en todo tiempo, para que seáis hallados dignos» (12, 36).

¿Cómo se explican entonces las manifestaciones de Jesús citadas al principio, de que el juicio ha de tener lugar inmediatamente después de la destrucción de Jerusalén (Mt 24, 29) y de que había allí algunos que no habían de gustar la muerte sin ver venir al hijo del hombre? Tratemos primero del gran discurso escatológico y su tesis fundamental: «Después de la tribulación de aquellos días» —es decir, después de la destrucción de Jerusalén— se siguen tremendas catástrofes en las estrellas y entonces aparecerá el signo del hijo del hombre sobre el cielo. ¿Qué quiere decir la aparente determinación temporal «inmediatamente»? El discurso enumera primero las calamidades que han de preceder al advenimiento del hijo del hombre. El comienzo del dolor es la aparición de pseudocristos (Mt 24, 5). Luego se levantará nación contra nación. Luego viene la abominación de la desolación en el lugar santo. Nuevamente aparecen pseudocristos con prodigios y señales. Sólo ahora, y eso inmediatamente después, suceden las tremendas catástrofes estelares y llega el juicio final. Ya la mera enumeración de las calamidades nos pone en claro que desde la ruina de Jerusalén hasta la venida del hijo del hombre ha de pasar un espacio de tiempo considerable. Le preceden guerras de nación a nación y guerras mundiales. Éstas, por naturaleza, duran largos años. El cristianismo ha de predicarse «en todo el mundo». Esto supone, indudablemente, siglos. Los cristianos serán perseguidos en todos los pueblos. Esto requiere mayor espacio de tiempo, pues hay que entender este odio como reacción del mal contra una intensa acción de las ideas cristianas. Y con esto nos plantamos ante la dificultad: Por una parte, Jesús enumera calamidades que necesitan largos períodos para su desenvolvimiento y, en todo caso, no se agotan en una generación; y, por otra, Cristo no deja lugar a dudas de que el juicio universal llega ya «en esta generación» y eso de modo que algunos por lo menos lo han de ver con sus propios ojos.

Para salir de esta dificultad, la explicación más obvia sería decir que los evangelistas, víctimas del error de su tiempo, habrían introducido su propia errónea opinión en las palabras de Jesús, y que, por tanto, no habría que buscar el error de parte del Señor, sino de parte de los evangelistas. Esta interpretación, sin embargo, no es absolutamente compatible con el dogma de la inspiración. De ahí que los exegetas católicos prefieran la explicación de que las manifestaciones del Señor en este discurso han de interpretarse

en el sentido de una *visión profética* y, por ello, la proximidad de la venida no hay que interpretarla cronológicamente, en el tiempo y en la historia, sino dentro de la economía histórica de la salud. Jesús y su mensaje estarían bajo la ley de la perspectiva profética. Esta ley abarca en una unidad lógica todo lo que está temporalmente separado y agrupa los acontecimientos particulares no conforme a su distancia histórica, sino según su conexión en la economía histórica de la salud. En esta conexión, la ruina de Jerusalén tiene una significación, para la economía salvadora, de primer orden. Porque no es la ruina de una ciudad ordinaria, sino la ruina de la Antigua Alianza, el juicio de Dios sobre el primogénito de Yahvé, por no haber conocido el tiempo de su visitación. Para la perspectiva profética de Jesús, la ruina de Jerusalén significaba el primer acto del ya iniciado juicio universal, la real introducción del futuro juicio final absolutamente. La ruina de la ciudad pertenecía ya, para Jesús, a la gran novedad que con su venida había entrado invisiblemente en el mundo y que había de tener su complemento y consumación en la parusía del Señor. Y como esta introducción del juicio final, esta ruina de Jerusalén había de suceder ya «en esta generación», es claro que algunos de los oyentes de Jesús habían de ser testigos de este juicio. Si la ruina del mundo había o no de seguir inmediatamente a la ruina de Jerusalén, era cuestión puramente histórica que no se le ocurre siquiera al Señor, a quien exclusivamente importaba la esencial conexión de la catástrofe de Jerusalén con la catástrofe universal. Desde este momento se comprende sin más tanto el «inmediatamente después» (εὐθέως) del gran discurso escatológico, como la expresión «esta generación» y la palabra de Jesús de que había allí algunos que habían de vivir la parusía. El «inmediatamente después» del evangelista no ha de tomarse como verdadero adverbio de tiempo, sino que sólo sirve para la prosecución del discurso profético y trata de ilustrar la conexión que existe entre los acontecimientos descritos y la parusía del hijo del hombre. De ahí que Marcos no dé importancia a esta expresión y diga según costumbre «en aquellos días» (13, 24). Lucas desplaza de modo absoluto, con un esquemático «y entonces», el acontecimiento al tiempo de los gentiles (21, 27).

Resumimos: 1. Jesús da a entender repetidamente que no le atañe a Él una fijación temporal del día postrero. En no pocas parábolas indica suficientemente que queda aún un largo período

de espera hasta la venida del juez universal. 2. Toda su predicación culmina en la fundación del reino de Dios por la preparación de los corazones para la gran realidad por venir. La inmanencia del reino de Dios va junto con su trascendencia. 3. Jesús no quiere encarecer a los discípulos la venida inmediata del Señor, sino su carácter repentino e inesperado. 4. Para su perspectiva profética, el milagro de su aparición, la epifanía del hijo del hombre, con todos los trastornos que esa aparición ha de traer consigo, incluso la ruina de Jerusalén, es ya un momento parcial del juicio universal y de su propia parusía.

II. LA OBRA DE CRISTO

Nuestra redención por Cristo consiste en que El es el camino hacia el Padre. Por la predicación de la verdad eterna redimió del error el entendimiento del hombre. Por gracia y amor redimió la voluntad debilitada por el pecado. Por su naturaleza divino-humana, nuestra naturaleza caída en todos sus aspectos. Tales son las nuevas fuerzas redentoras: El mensaje de Cristo, la gracia de Cristo, el ser divino-humano de Cristo. Vamos a hablar primero de la redención del entendimiento humano. Es el camino de la verdad, por el que Cristo nos conduce al Padre.

20. *Redención del error y del pecado por Cristo*

La redención del pensamiento humano. Jesús tenía clara conciencia de haber sido enviado por el Padre como guía de los ciegos y luz en las tinieblas. El evangelio de Mateo pone particularmente de relieve esta conciencia doctrinal de Jesús. Él es el gran doctor que, como prudente padre de familia, saca de sus tesoros «nuevo y viejo». Ya en el Antiguo Testamento se alude claramente a este magisterio del Mesías venidero. Así, Dios dice a Moisés: «Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta semejante a ti, y pondré mis palabras en su boca y les hablará todo lo que yo le mandaré» (Deut 18, 18). En su primer discurso en Nazaret, Jesús se aplica a sí mismo una palabra de Isaías (61, 1): «El espíritu del Señor sobre mí, porque el Señor me ha ungido, para llevar la buena nueva a los pobres me ha enviado, para sanar a los contritos de corazón». Jesús afirma que esta profecía se había cumplido en su persona. De ahí que no se opone a que el pueblo judío le tenga por maestro y profeta (Mt 16, 14; 21, 11 *et a.*). Y a que sus discípulos le llamen maestro (διδάσκαλος) por excelencia: «Vosotros me llamáis maestro y señor y hacéis bien, puesto que lo soy» (εἰμὶ γάρ, Ioh 13, 13). Sólo Él se siente como el verdadero maestro: «No os llaméis maestros, porque uno solo es vuestro maestro, Cristo» (Mt 23, 10). Los rabinos son falsos doctores, necios y ciegos. Atan para los otros cargas insoportables que ellos no tocan con el dedo y cierran así el reino de los cielos para sí mismos y para los otros. Frente a este falso magisterio de los fariseos, Mateo pone una y otra vez de relieve el magisterio único y señero del Señor. En Juan aparece también a la clara luz este tema de la redención por la verdad: «Yo soy la luz del mundo» (8, 12). «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (14, 6). «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que crea en mí, de él brotarán corrientes de agua viva» (7, 37-38).

La conciencia de ser el maestro que nos redime del error no puede separarse de la imagen de Jesús. Cuando Pilatos, hijo de una época roída por el escepticismo, le pregunta: «¿Luego tú eres rey?», Jesús le contesta con soberana superioridad, Él, el galileo abandonado de todo el mundo, el carpintero maniatado: «Tú dices que soy rey. Yo he nacido y venido a este mundo para dar testimonio de la verdad. Todo el que está de parte de la verdad, escucha mi voz» (Ioh 18, 37). Y la historia ha confirmado su testimonio, por más que Pilatos, sacudiendo los hombros y lleno de desdén, le replique: «¿Qué es la verdad?» La verdad estaba, hecha hombre, delante de él. Así lo han demostrado los siglos. Como un sembrador salió Jesús al campo de la humanidad y esparció la preciosa semilla, henchida de verdad y fuerza imperecedera (cf. Esser, *Jesus Christus, der göttliche Lehrer der Menschheit*, p. 212).

Ya antes de Jesús habían surgido grandes maestros que profesaban anunciar la verdad: Buda, Zoroastro, Sócrates, Platón y toda la caterva de filósofos, mayores y menores, que creyeron poder decir algo a la humanidad. En tiempo de Jesús, eran sobre todo los predicadores ambulantes cínicos, los que trataban de popularizar la sabiduría de la Stoa. Y, sin embargo, ¿qué le ha quedado a la humanidad de todos estos maestros, grandes y pequeños? Zoroastro sólo vive ya en la historia de las religiones; la doctrina de Buda está tan desfigurada, que apenas si las más fatigosas investigaciones sobre los textos «pali» pueden ya establecer con seguridad qué enseñara originalmente. Sólo en Ceilán parece haberse conservado la primitiva fe de Buda. Y de todos los restantes maestros de la antigüedad que se llamaron académicos, estoicos, neoplatónicos, no sabríamos nada si un feliz azar no nos hubiera conservado sus producciones literarias. Y no es muy distinta la suerte de los filósofos de tiempos más tardíos. Sus sistemas no viven tanto en los corazones como en sus libros. Sólo un maestro sigue aún viviente entre nosotros: Jesús. Y para saber su doctrina no necesitamos de libros o escrituras. Su ciencia se ha convertido en nuestra conciencia. Y aún hoy esa doctrina derrama luz infinita sobre las tinieblas de la existencia.

¿En qué consiste esto? El motivo más profundo y misterioso es que Jesús fue maestro divino-humano, y, por la unión de su pensamiento humano con el Logos, no nos hablaba en Él sólo una verdad, sino la verdad absoluta. Ante el mensaje de Jesús,

todas las otras cuestiones enmudecen. No hay aquí un plus ultra. La humanidad puede desviarse del camino de la verdad de Jesús. Puede volverle la espalda. Lo que no puede es hacerlo más recto de lo que es ni llevarlo más allá de lo que Jesús ha mostrado. La historia de la filosofía es la historia del preguntar y del errar humanos, no la historia de la verdad. La verdad no tiene historia. Es un eterno hoy, es la palabra de Jesús. Sus palabras se han convertido verdaderamente en palabras de vida eterna.

El motivo inmediato de la inmensa eficacia del mensaje de Jesús radica en primer lugar en la peculiar manera como nos fue ofrecido. Pero también en la poderosa novedad que Jesús nos anunciara. La particularidad de su docencia, por una parte, y el rico contenido de su doctrina por otra, es decir, el fondo y la forma de su predicación, han hecho de Jesús el maestro del reino de los cielos.

Lo peculiar de la docencia de Jesús. Lo que ante todo maravilla en Jesús, en su aspecto formal, es la originalidad que brota de las profundidades de su propia conciencia, lo inmediato, lo primigenio de su predicación. Jesús no se sentó como Pablo a los pies de Gamaliel. Criado en el sencillo taller de carpintero, estuvo privado de todos los medios de formación humana. Nadie puede gloriarse de haber sido maestro de Jesús. Sus paisanos de Nazaret se preguntaban, maravillados, cuando le oyeron hablar: «¿De dónde le viene a éste la sabiduría? ¿No es el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María?» (Mt 13, 53). Jesús no bebe de lo aprendido, sino de lo propio: «Lo que he visto en mi Padre, eso os hablo» (Ioh 8, 38). «De lo que sabemos, hablamos, y de lo que hemos visto, damos testimonio» (Ioh 3, 11). Conoce ciertamente, hasta en sus pormenores, los libros del Antiguo Testamento, la palabra escrita de su Padre. Jesús vive y se mueve formalmente en las ideas y en la lengua del Antiguo Testamento; pero no lee como alumno fiel, como humilde discípulo, sino como señor y maestro que ha venido a darle cumplimiento hasta la última iota. La palabra escrita del Antiguo Testamento no es para Él lo supremo y último. Lo supremo y último lo llevaba Él en su conciencia mesiánica. Así lo descubre ya a los doce años en el templo: «Estaban fuera de sí los que le oían por su inteligencia y sus respuestas» (Lc 2, 47). Y cuando, en la cima de su vida, anunciaba su mensaje a escribas y fariseos, los judíos se

maravillaban y decían: «¿Cómo puede conocer las Escrituras, no habiendo estudiado?» (Ioh 7, 15). El pueblo se daba inmediatamente cuenta, cuando pasaba de Jesús a los escribas: «Se maravillaban de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1, 22). Alguien absolutamente grande estaba ahora en acción, alguien que no anda a la búsqueda de la verdad y pregunta por ella, sino que la tiene ya en sí, que es corporalmente la verdad misma. De ahí que su predicación fuera tan impresionante y poderosa y, a par, tan sencilla y clara. Si es lícito hablar de un estilo de Jesús, ese estilo radica en el arte sobre todos maravilloso de decir lo más fuerte, lo más arrebatador tan sencilla y naturalmente como si no pudiera ser de otra manera: «Marta, Marta, ¿a qué andas afanada en tantas cosas? Una sola cosa es necesaria.» «Si no os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos.» «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.» «¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma?»

Largos y anchos trechos del camino de la humanidad han sido inundados de luz por estas sentencias de Jesús, que se han convertido para muchos en senda inflamada de sacrificios y abnegación. Y, sin embargo, nada rimbombante, nada retórico ni patético hay en estas palabras. La predicación profética tronó con notas incomparablemente más violentas. Esa predicación se precipita por entre violentas comparaciones e imágenes y arde en santa ira. Las palabras de Jesús son mansas y tranquilas, sencillas y naturales, como Él mismo, como el niño a quien bendice. Sólo en sus discursos del juicio y en sus imprecaciones contra escribas y fariseos recuerda a Jeremías y Oseas. Todas sus restantes sentencias semejan flores del campo. Y, sin embargo, se han convertido en palabras de eternidad, tan lozanas hoy como el primer día que fueron dichas. Son «palabras de vida eterna», como las calificó ya Pedro, el sencillo pescador de Galilea (Ioh 6, 69). Aquí, en lo sencillamente grande está el signo distintivo de lo divino. Donde cruje la dura sistemática, donde trabaja y suda el raciocinio, está el hombre en acción. Donde brilla la verdad pura y sencilla con su propio fulgor, allí está Dios en acción. Así, Jesús surge ante nosotros como un milagro intelectual. Y este milagro se despliega justamente en sus fuerzas más íntimas por el hecho de que confluye, en unidad personal, con el milagro moral de su santidad radiante. Porque Jesús no enseñaba sólo

como quien tiene autoridad. Su vida misma era hasta tal punto su enseñanza, que justamente en lo que Él vivía se hacía evidente su enseñanza. Mientras los filósofos, como alguna vez nota Voltaire, no lograron convertir ni la calle en que vivían, porque no siempre sus palabras correspondían a sus obras, la enseñanza de Jesús era su propio querer y su querer era su obrar. No hay en Él desequilibrio alguno, no hay tensión hostil entre palabra y obra, entre ideal y realidad. Aun cuando todo en los evangelios fuera leyenda y ficción de la comunidad, hay una cosa que los evangelistas no pudieron haber inventado: Esta unidad herméticamente cerrada de su vida y su acción. No hay mejor comentario a su doctrina que su propia vida. Y cuando murió, también sobre la cátedra de la cruz enseñó a los hombres cómo han de morir. Sí, desde entonces sabemos cómo hemos de morir para entrar en la vida eterna.

Lo nuevo del mensaje de Jesús. Acabamos de describir el carácter de la enseñanza de Jesús en su aspecto formal. Ahora preguntamos por el fondo nuevo de su mensaje. De modo general cabe decir que fue obra propia de Jesús haber predicado al mundo su Dios de la manera más perfecta. Y esto en doble aspecto. Primero, porque nos enseñó a conocer al Dios vivo como nuestro último y supremo fin, como el verdadero sentido de nuestra existencia. En los tiempos precristianos, tanto entre paganos como entre judíos, se desfiguró constantemente la idea de Dios, en el sentido de que la divinidad era sólo instrumento de las necesidades humanas; la obra original de Jesús consistió en desarraigar ese concepto antropocéntrico de Dios y poner a Dios ante nuestros ojos en toda su absoluta soberanía e independencia. Dios no necesita de las criaturas. Las criaturas, sí tienen necesidad de Él. Él solo es el fin, la razón de ser, el fondo mismo de la vida de ellas. Por esta perla única, por este tesoro único, escondido en el campo, vale la pena venderlo todo. En la oración que Jesús enseñó a sus discípulos, empieza por esta petición: «Santificado sea el tu nombre. ¡Venga a nos el tu reino! Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo» (Mt 6, 9 ss; Lc 11, 2 ss). Con esto liberó Cristo la piedad de los hombres de su apego a lo terreno, y de la tierra la elevó hasta el cielo. La religión se desprendió de su adherencia a fines naturales y quedó descubierta en su carácter sobrenatural.

La segunda corrección que impuso Jesús al concepto de Dios se debió a su predicación de que Dios es Padre nuestro. Cierto que este culto del Padre celestial no era desconocido en los tiempos precristianos, tanto entre gentiles como entre judíos. Pero entre los gentiles quedó totalmente relegado a segundo término, ante el culto de dioses y diosas; y entre los judíos, la fe tradicional en el Señor tres veces santo y justísimo, no dejó aflorar una relación íntimamente filial con Dios-Padre. Por eso, lo mismo entre judíos que entre paganos, la actitud fundamental de la piedad fue el temor de Dios. Sólo Jesús puso el amor filial al Padre en el centro de su predicación. El mandamiento del Antiguo Testamento: «Amarás a Dios con todo tu corazón», no es para Él sólo uno de los 613 mandamientos que llegaban a contar los rabinos, sino el mandamiento absolutamente, en un sentido comprensivo único. Cristo suscita así una nueva pasión en la humanidad la pasión del amor filial a Dios-Padre. La tónica de toda piedad no es ya el temor, sino la caridad.

Así como Cristo descubrió de ese modo a Dios para el hombre, también nos ha revelado a los propios hombres el misterio del hombre. Desde Jesús sabemos lo que es el hombre por sí mismo y lo que somos los hombres unos para con otros. En la época precristiana el hombre, sin derechos propios, podía estar al servicio de un déspota o de una colectividad, al servicio, por ejemplo, de la casta dominante; Cristo, empero, lo ha conducido a la conciencia de su propio valor y creado así el ideal de la personalidad, que anima al espíritu occidental. Su mensaje del valor incomparable del alma humana, de su llamamiento para el reino de los cielos y la filiación divina; su mensaje especial de ser precisamente los pobres y desheredados los convidados al banquete de bodas y, sobre todo, el milagro de su propia entrega divino-humana por «los muchos», ha desarraigado íntimamente todo el antiguo sistema de castas y hecho del yo humano el portador supremo de valor y de derecho.

Con ello estaba también resuelta la otra cuestión sobre lo que somos los hombres unos para otros. Si el hombre representa un valor único e insustituible, una unicidad, el amor a los hombres es una consecuencia ineludible. Todos somos hijos de un solo y mismo padre, discípulos de un solo y mismo salvador, comensales de Dios. En contraste con la ideología abstracta de la Stoa; que exigía ciertamente el amor al prójimo, pero le quitaba, por

su precepto de la ataraxia y la apatía, todo cálido aliento del afecto y la pasión; en contraste también con la doctrina de la «metta» del budismo que entendía toda «benevolencia» como liberación del ánimo, la predicación del amor por Jesús pone todo el peso e importancia justamente en el obrar mismo activo, generoso y alegre aun para con nuestros enemigos. Jesús transformó en sentido positivo la llamada regla de oro de los antiguos, que éstos formularon negativamente: «Todo lo que quisiereis que los hombres hagan con vosotros, hacédselo también vosotros a ellos». Al equiparar Jesús completamente, con energía, el amor universal al prójimo con el mismo amor de Dios, lo levantó a un deber religioso y le otorgó la fuerza y absolutez propia de los mandamientos de Dios.

De esta manera, el mensaje de Jesús ha revelado a los hombres el misterio de Dios a par de su propio misterio. Con ello ha descifrado también el último y más doloroso misterio que petrifica al hombre de la naturaleza como el enigma de la esfingue: el enigma del dolor humano y de la muerte. Si Dios es el sentido de nuestra vida, si Dios es padre nuestro, el dolor y la muerte no pueden ser, como temían los paganos, una acción maléfica de démones malos, ni tampoco, como pensaba la filosofía estoica, el resultado horrible de una dependencia fatal y férrea de la naturaleza, o, como creían los judíos, el castigo de una culpa personal. En su generalidad y necesidad, el dolor se presenta más bien como expresión de la voluntad divina, de una voluntad paternal. Desde luego, ni un pajarillo cae del tejado sin la voluntad del Padre, y donde está la voluntad del Padre, allí ha de estar su bendición, su ayuda y su salud. Y así, el dolor y la muerte no pueden significar ya un mal absoluto, una horrible fatalidad: Puesto que en definitiva están dispuestos por la voluntad del Padre, son un medio de bendición, sucedan como sucedieren. De ahí que Jesús entone el cántico de la cruz que hemos de llevar. Desde el día de Cesarea de Filipo, en que Pedro le confesó por vez primera como Cristo o Mesías, el llevar la cruz se convierte en elemento esencial de su seguimiento: «El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí.» El llevar la cruz no puede, por consiguiente, separarse del auténtico ser de cristianos. Era el misterio de lo por venir. Era una fuerza de vida. Así quedó el dolor cambiado en su íntima naturaleza, y así también cambió toda la lóbrega actitud vital de la humanidad antigua. El verdadero cristiano puede sufrir

y llorar; pero no desalentarse y desesperarse. Porque es el Padre quien envía el sufrimiento.

La redención de la voluntad humana. Cristo redimió nuestro entendimiento extraviado, por las verdades que Él nos trajo; pero redimió también nuestra voluntad extraviada, por la gracia y la caridad que irradiaron y siguen aún irradiando de su aparición divino-humana.

Ello no quiere decir que Cristo no haya compartido en ningún sentido el juicio pesimista sobre la voluntad humana y fuera más bien esencial en su predicación un gozoso optimismo. No hay que pensar en que el hechizo maravilloso de su carácter radique en el hecho de que el sentimiento enfermizo del pecado de la muchedumbre se disipe ante Él como la niebla ante el sol y en Él, en su carácter sano, bondadoso y santo, hubieran los hombres recuperado la confianza y certidumbre del perdón. Lo que de verdad hay en este modo de ver, lo examinaremos más adelante. Lo que tiene de falso, es que Jesús no hubiera visto ni tenido en cuenta el extravío y corrupción de la naturaleza del hombre. Su juicio de la naturaleza humana es más bien pesimista, en el sentido de que le atribuye una clara inclinación a la maldad. Cierto que da a sus discípulos los más honrosos títulos. Los llama «hijos de la cámara nupcial» o amigos del Esposo, «hijos de la luz», «sal de la tierra», «luz de mundo». Pero, al hablar así, piensa Jesús en la sobrenatural vocación de los suyos, en su futura actividad como llamados y redimidos. Su naturaleza propia está para Él bajo el pecado lo mismo que la de los demás hombres. A Pedro le llama nada menos que Satanás, y a sus propios discípulos tiene ante los ojos cuando se lamenta: «¡Oh generación infiel! ¿Cuánto tiempo tendré que soportaros?» (Mc 9, 18). Cala Jesús personalmente demasiado hondo y es personalmente demasiado puro, para no sentirse rozado a cada paso por la degeneración moral de los hombres. A los mismos que le rodeaban les dice en la cara: «Vosotros sois malos» (Mt 7, 11); «sois unos malvados» (12, 33); «sois una generación mala y adúltera» (12, 39). De ahí que la exhortación: «Haced penitencia», es la primera palabra que tiene que decirle a la humanidad (Mt 4, 17).

Y, sin embargo, por muy cierto que sea todo eso, no lo es menos que el mismo Jesús espera moralmente de esta humanidad abatida lo más alto que puede imaginarse: «Sed perfectos, como

vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48). Aun el mal pensamiento, aun la mala intención contra el prójimo queda prohibida, y el amor al enemigo no es sólo un consejo, sino deber categórico.

¿Cómo puede Jesús presentar tales exigencias y prometer como ganancia y premio la eterna bienaventuranza, si los hombres son una generación adúltera? Aquí surge la antinomia. Sólo podemos resolverla si intentamos comprenderla desde Jesús mismo, desde la conciencia de su misión mesiánica. Cuando hablaba de los pecados de los hombres, tenía presente a su mundo en torno, tal como realmente era. Pero cuando hablaba del deber de ser perfecto como el Padre celestial es perfecto, Jesús parte de su propio mundo interior y exige de sus discípulos lo que en Él mismo era vida y verdad. Sus rigurosos imperativos morales están, pues, pronunciados ya desde su conciencia mesiánica de que, a quienes en Él creyeran, Él les daría también su propio modo de ser. Esos imperativos llevan el acento del redentor y su gracia redentora.

¿Cómo se exterioriza en los evangelios esta gracia de redentor? Esta gracia se manifiesta una y otra vez en la vida de Jesús, aun allí donde menos lo esperaríamos: en su encuentro con los posesos. Estos «posesos» son gentes infelices, psíquicamente escindidos, que se sienten entregados sin defensa a las fuerzas demoníacas de la existencia. Su naturaleza, ligada al pecado, percibe en Jesús algo esencialmente extraño, más aún, esencialmente hostil: la aparición de lo santo. Esta aparición de lo santo es tan violenta que los infelices son presa de súbito horror y espanto cuando se encuentran con Jesús. Pero cuanto más tiempo está Jesús con ellos, más indefensos se sienten frente a su influjo. La fuerza despertante y santificante de Jesús va penetrando en la voluntad de ellos cada vez más profundamente, cada vez más poderosamente. Algo nuevo surge en ellos: surge una voluntad nueva. Están redimidos. Cuando Jesús subió a la barca, se le presentó el que había sido poseso y «le rogó le permitiera quedarse con Él» (Mc 5, 18). Podemos suponer que Jesús no realizó nunca una curación corporal que no fuera a la par una curación de la voluntad y don de la gracia por el estilo. Su pensar y sentir estaban tan por entero orientados a la gloria del Padre y al reino de Dios, que todo su obrar sólo es concebible como acción salvadora. Jesús veía siempre el cuerpo y alma del hombre único, del hombre entero, es decir, en su ligación interna y externa, y a ese hombre había que salvar.

En la curación del paralítico de Cafarnaúm, Marcos indica expresamente que Jesús veía siempre en uno pecado y enfermedad, cuerpo y alma (Mc 2, 1 ss). El enfermo esperaba de Jesús la curación corporal y, sin embargo, Jesús le habló de algo que, aparentemente, estaba muy lejos del pensamiento del enfermo: «Hijo mío, tus pecados te son perdonados» (Mc 2, 5). No miró, pues, solamente el cuerpo deshecho por la parálisis, sino también el alma atormentada por el pecado. Y la miseria de las almas le llega más cerca que la de los cuerpos: «Mas para que sepáis que el hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados sobre la tierra, te digo a ti: "Toma tu camilla y vete a tu casa"» (2, 10-11). Quienquiera llegaba a Jesús con alma hambrienta, entraba en una corriente de energía y pureza psíquico-corporal, en una «corriente de agua viva», en expresión de Jesús mismo (Ioh 7, 38). No se trataba de un fluido puramente material de energía que de Él emanara, sino de algo más profundo aún: De concentrado amor a Dios y a los hombres, de un fortísimo sentimiento vital que en ese amor estribaba y ejercía una acción refrigerante sobre el alma de los enfermos, como la del ozono sobre la sangre palidecida. La bendición que de Jesús emanaba hubo de ser sentida por los hambrientos y sedientos que a Él se acercaban, por las almas de los Zaqueos y Nicodemos, por Pedro y Juan, por la mujer sorprendida en adulterio, por María de Magdala, como una nueva plasmación, como nueva creación. En la conversación nocturna con Nicodemo, describe Jesús mismo esta novedad como una regeneración en el Espíritu Santo: «El que no naciere de nuevo, no puede ver el reino de Dios» (Ioh 3, 3). En la inimitable parábola de la vid y los sarmientos, la acción de esa novedad se pone gráficamente ante los ojos: «Yo soy la vid y vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, lleva mucho fruto; porque sin mí nada podéis hacer» (Ioh 15, 5).

También los sinópticos describen esta novedad como una vida que viene de Jesús, como un hálito de fuerza que sopla de su plenitud: «Venid a mí todos los que estáis cansados y andáis cargados, y yo os aliviaré. Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas» (Mt 11, 28-29). Aquí culmina la gracia redentora de Cristo: Ella da a nuestra pobre voluntad participación creadora en su propia vida divino-humana. La «gracia» no es sino un amanecer de la vida de Cristo en nosotros.

¿De dónde toma Jesús esta fuerza redentora? Lo que nos revela lo fundamenal de su poder redentor es la unión hipostática, la pertenencia de la humanidad de Jesús a la persona del Logos. Tarea nuestra es, consiguientemente, penetrar en el verdadero fondo redentor del milagro de la encarnación, contestar por ende a la cuestión de en qué sentido el germen de nuestra redención está puesto en la humanización del Verbo. Al hablar de la encarnación del Señor, penetramos en lo que es más profundo aún que su verdad y su gracia, en el misterio de su divina mismidad.

21. *Fundamento de la redención por la encarnación*

Hasta ahora hemos considerado la encarnación en su realidad y en su calidad, es decir, en sí misma; en adelante vamos a estimarla desde el punto de vista de su virtud redentora. No preguntamos, pues, ya lo que la encarnación es en sí misma, sino lo que significa para nosotros.

El pecado original y la redención. La redención supone necesidad de redención y, por ende, el dogma del pecado original y hereditario. Adán fue el primer hombre que en su semen contenía todas las posibilidades de la humanidad prefiguradas en el concepto de «hombre», todas las concreciones y marcas particulares que pudiera recibir. No era, pues, a diferencia de nosotros sus descendientes, como primer hombre y padre del tronco de la humanidad, un mero hombre, un ejemplar de la especie, sino el hombre simplemente, *totus homo*. Pues bien, en ese Adán, primer hombre, vivimos nosotros todos potencialmente, en los albores de la creación, la vida del estado primitivo de gracia. En él fuimos llamados todos a la filiación de Dios, a la participación de la vida divina. Más aún: En él participamos todos ya potencialmente de la vida divina. A esta unidad de vida y gracia con el padre primero correspondió nuestra culpa solidaria cuando Adán, por su libérrimo albedrío, infringió el mandamiento de la prueba. En él caímos todos. En la voluntad del primer hombre se alzó contra Dios la voluntad de la humanidad entera. Puesto que Adán era en su persona *totus homo*, por él cayó toda la humanidad. Caímos de una vez para siempre de nuestra originaria relación de vida y amor con Dios. Murimos todos para Dios. Lo que nos quedó era ya sola la naturaleza caída —*natura lapsa*—, un estado, por consiguiente, que, esencialmente, era un no-deber-ser, pues no entraba inicialmente en el plan de Dios. No es éste el momento

de ocuparnos en la cuestión de si la naturaleza se hizo naturaleza caída por el hecho de salir, por la culpa del primer padre, de la comunidad sobrenatural de vida y amor con Dios, o también porque al perder justamente su fin sobrenatural, quedó debilitada y herida también en su estado natural, en sus disposiciones para lo divino y para lo santo. Lo que aquí importa asentar es que, por la caída de Adán, quedaron rotos de una vez para siempre los lazos primigenios objetivos de unidad y amor con Dios. La naturaleza humana quedó en adelante sin Dios, se pertenecía sólo a sí misma, era sólo pura naturaleza. Bien así como un planeta desprendido de la estrella madre, que gira en loco torbellino en torno de sí mismo. En conclusión: Pesa una culpa sobre nosotros. Nuestra primigenia relación trascendental con el Creador está destruida. Los últimos fondos de nuestro ser, de los que nuestro ser empírico recibe existencia y consistencia, se han desprendido violentamente del *ordo rerum* y han sido entregados a un radical desorden y desolación.

¿Podía esta humanidad ser redimida? Puesto que nuestra culpa, radicalmente, había atacado lo más hondo de nuestro ser, sólo Dios podía librarnos de ella. No hay esfuerzo humano, no hay heroísmo creado capaz de llenar el inmenso abismo que se abriera por el pecado original entre el Creador y la criatura. La humanidad estaba relegada a distancias infinitas de Dios, a las infinitas lejanías del ser creado y, más aún, del ser culpable, al que va adherida la mácula del no no-deber-ser del pecado.

Así pues, sólo Dios mismo nos podía redimir. Mas como no se trataba de la redención de individuos humanos aislados, sino de la del *totus homo*, de la superior unidad de todos los hombres posibles, era conveniente a la sabiduría de Dios que, como la culpa había procedido de un solo hombre, del Adán primero, así la redención tomara su principio de un solo hombre nuevo, del Adán segundo. Al hecho de que en un hombre único, en el padre primero de nuestro linaje, toda la humanidad vivió, fue tentada y cayó potencialmente, correspondía el nuevo hecho de que también la redención, objetivamente y de una vez para siempre, se cumplió y realizó en un solo hombre; pero de manera que nos redimió no como individuo particular, sino como representante de toda la humanidad, como aquel en quien hallan su unidad todos los ejemplares posibles de la naturaleza humana. Visto desde Dios, entraba en la lógica de la primitiva idea de la

creación de un solo padre del linaje humano que, al antiguo Adán, correspondiera el nuevo Adán, que el nuevo Adán fuera «el hombre simplemente», el «hombre Cristo Jesús» (1 Tim 2, 5), el «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29), el que abría una línea de desenvolvimiento espiritual y sobrenatural totalmente nueva, la nueva línea de los redimidos y de los hijos de Dios; más aún, el que contenía ya potencialmente en su persona esa línea totalmente nueva de desenvolvimiento; aquel, en fin, en quien objetivamente y una vez para simpre estaba ya puesta la serie totalmente nueva de los redimidos.

La función redentora de la humanidad de Cristo.

Con el hecho revelado de que Dios, en las profundidades de su misterioso consejo, quiso redimir al hombre caído de modo semejante a como cayera en el pecado, va aneja una doble consecuencia. En primer lugar, que el redentor tenía que llevar la vestidura de víctima de la naturaleza humana y, sin embargo, ser justamente de especie divina. Sólo como hombre, como hombre que lucha y de su libérrima voluntad se entrega, está Cristo en el mismo plano que el hombre caído, y sólo así puede tomar sobre sí y expiar nuestra culpa. Se hizo «como uno de nosotros». Y como esta expiación y satisfacción humana era a la vez la expiación y satisfacción de Dios, le convenía poder de perdón y valor redentor sobreabundante. Sólo un Dios-hombre podía redimirnos. Síguese, además, que el redentor, como representante de la humanidad redimida, tenía que entrar en unidad solitaria con la totalidad de la humanidad. Está Él en su persona tan íntimamente relacionado con la totalidad de los necesitados de redención, que su obra redentora sólo se completa cuando esa totalidad está incorporada con Él. Es su totalidad, su «plenitud».

Desde este momento podemos preguntar más a fondo: ¿En qué relación están en la obra de la redención más concretamente el Verbo divino y el primogénito entre los hermanos, es decir, la divinidad y la humanidad en Cristo? En el cuadro de la redención, ¿es lo divino lo primario y el factor propiamente redentor, o es «el hombre Jesucristo» quien realiza la obra de la redención? En otras palabras: ¿Es Cristo nuestro redentor *in forma Dei* o *in forma servi*? En las dos hipótesis es a par Dios y hombre. Porque tampoco el primogénito entre los hermanos puede serlo por otro motivo, sino porque en su hondura metafísica es junta-

mente Dios. Sólo por su naturaleza divina puede abarcar a toda la humanidad, poner un nuevo principio y suscitar una nueva generación de redimidos, porque como Dios es el principio creador de una nueva realidad, de una humanidad regenerada. Nuestra cuestión es más precisamente ésta: ¿En qué figura se presenta ante nosotros el redentor? ¿Vamos al Dios trino en cuanto Cristo es de especie divina o en cuanto es de especie humana? ¿Es en la imagen de Cristo lo redentor el hecho de que su humanidad fue asumida en la divinidad o lo es el hecho de que la divinidad se hizo puro y pleno hombre? Con esta cuestión nos sumimos en las últimas profundidades del misterio de la encarnación y, con ello, en las profundidades de la obra divina de la redención.

La respuesta está dada de modo inequívoco en la revelación. Para ella lo incomprensible, lo sobrecogedor de la figura de Cristo no radica en que la humanidad fuera asumida en la divinidad, sino en que la divinidad se hizo hombre, en que tenemos entre nosotros a un hombre que es Dios. Lo decisivo no es el ascender de lo humano a lo divino, sino el descender de *lo divino* a *lo* humano. *Lo maravilloso, lo inconmensurable no* está en que la carne se hizo Dios, sino en que Dios se hizo carne. Es la buena nueva del cristianismo: «Y el Verbo se hizo carne». La carta a los filipenses expresa la misma verdad con estas palabras: «Se anonadó a sí mismo, tomó la forma de siervo y en lo externo fue visto como un hombre» (2, 7). Hasta tal punto es la humanidad de Cristo instrumento de la divina redención, que cuando Pablo quiere describir expresamente la mediación del Señor, sólo habla del hombre Cristo: «Uno solo es Dios, uno solo el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo por la redención de todos» (1 Tim 2, 5). Según estos textos, el fin último de nuestra redención es el Dios trino, y el hombre Cristo Jesús su medio o instrumento. De ahí que las mismas oraciones litúrgicas de la cristiandad primitiva se dirigían a Dios Padre «por su siervo Jesús» *(Didakhé)*. Tanto Pedro (1 Petr 4, 11) como Pablo (Rom 1, 8; 16, 27) ruegan por medio de Jesús al Padre. En Pablo (2 Cor 1, 20) esta fórmula tiene ya timbre litúrgico. Notemos además que, en Pablo, «Jesús», en oposición a «Cristo», significa siempre la aparición humana del Señor. Otra fórmula apostólica es la oración en el nombre de Jesús: «Dad gracias en todo tiempo por todo a Dios Padre, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo»

(Eph 5, 20). «Hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por Él» (Col 3, 17). Aun hoy día se celebra la liturgia de la Iglesia *per dominum nostrum Iesum Christum*, como lo prueban no sólo las fórmulas finales de las oraciones, sino sobre todo los prefacios y las oraciones del canon. La gran doxología de nuestro canon dice: *Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus Sancti omnis honor et gloria.*

¿Por qué no está lo decisivo en la divinización de un hombre, sino en la humanización de Dios? Sólo hay una respuesta posible: Porque sólo en esta humanización tomó forma sustancial y existencial la voluntad redentora de Dios, la voluntad de levantar nuevamente nuestra naturaleza humana desgarrada de sus raíces vitales, a la antigua unión de vida con el Dios viviente. En adelante ya no es sólo jubilosa promesa y anuncio de que seremos redimidos. Nuestra redención se ha hecho más bien visible objetivamente en el hombre presente Jesús. Por la encarnación, la humanidad está ya objetivamente y de una vez para siempre unida de nuevo con Dios. En este único hombre nuevo hemos sido todos inclusos juntamente en una nueva unidad con Dios. La cadena de los muchos miles de generaciones que ya en su primer anillo quedó desprendida de Dios, está nuevamente ligada con Dios en este primogénito entre hermanos, de tal modo con Él unida que no es posible romperla jamás. Nunca jamás sucederá que una naturaleza humana como tal sea hostil a Dios y esté bajo su ira. En este nuevo hombre Cristo, toda la humanidad ha sido levantada del no al sí, de la nada a la plenitud, del mal al bien.

Puede muy bien afirmarse que ningún Padre de la Iglesia, ningún teólogo cristiano antiguo ha puesto tan decididamente como San Agustín en el centro de su teología esta significación mediadora de la humanidad de Cristo. Sólo desde ahí se comprende el vigor de su doctrina de la gracia. Como advierte repetidas veces en sus *Confesiones*, aun en los años de su tormentosa juventud, no recibía el gran Padre de la Iglesia plena satisfacción en libro alguno en que no pudiera leer algo de Cristo. Y cuando fue teólogo y presbítero y obispo, pudo escribir el credo de su vida con estas palabras: *Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est (contra Litt. Pet.* 1, 7, 8). Por eso, en sus sermones, ponía con particular amor ante los

ojos de sus oyentes el sentido y significación de esta mediación de Cristo. En su comentario sobre los salmos (*En. 2, in Ps.* 29, 1), pregunta: «¿Qué quiere decir ser mediador entre Dios y los hombres? No entre el Padre y los hombres, sino entre Dios y los hombres. ¿Qué quiere decir "Dios"? El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. ¿Qué quiere decir "hombres"? Los pecadores, los impíos, los mortales. Entre aquel Dios trino y la debilidad e injusticia humana es mediador aquel Hombre que fue de suyo débil, pero no injusto, a fin de que por razón de su justicia pudiera unirte con Dios y por razón de su debilidad pudiera unirse contigo. Y así, el Verbo se hizo carne, es decir, el Verbo se hizo hombre, para ser mediador entre Dios y el hombre.» En el mismo sentido nota Agustín (*En. in Ps.* 134, 5): «Si Cristo fuera sólo hombre, jamás hubiéramos llegado por Él a Dios, pues sólo nos hubiéramos hallado a nosotros mismos en Él. Si sólo fuera Dios, no le hubiéramos podido abrazar.» «Dios con el Padre y hombre con los hombres — *ecce mediator.*» «*Divinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine divinitate non est mediatrix, sed inter divinitatem solam et humanitatem solam mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi*» (*Sermo* 47, 12, 21).

¿Qué lugar ocupa la divinidad en el oficio mediador de Cristo? Es la misma pregunta que antes hemos planteado y respondido. La respuesta de Agustín es la misma. Cristo es mediador no porque es Dios, sino porque es Dios humanado: *Non enim per hoc mediator est, quod Deus est, sed per hoc mediator, quia factus est homo* (*Sermo* 293, 7). Cristo cumple su oficio en la *forma Dei* (*Sermo* 279, 8). En la *forma servi* es cabeza de la Iglesia (*En. in Ps.* 85, 4). «El Verbo se hizo carne para ser cabeza de la Iglesia, porque el Verbo por sí no es parte de la Iglesia. Tuvo antes bien que tomar carne, para venir a serlo» (*En. in Ps.* 148, 8). Como hombre, es el único de los hombres que fue sin pecado (*En. 2, in Ps.* 29, 3), y que podía mirar sin miedo a Dios (*Quaest. in Matth.* 13). Por eso es Él, y sólo Él, el nuevo Adán: «Como en Adán murieron todos, así ahora todos viven en Cristo» (*Epist.* 140, 8). *Venit ergo unus contra unum* (*Sermo in Ed.* 31, 1). «Como en el reino de la muerte nadie puede existir sino por Adán, así, en el reino de la vida, nadie sino por Cristo» (*Epist.* 190, 2, 8). *Nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur* (*De Civ. Dei* 10, 32, 2). *Via tua, veritas tua,*

vita tua Christus (*En. in Ps.* 85, 15). El camino Cristo es seguro, porque Cristo lleva a la verdad. *Ambulare vis? Ego sum via. Falli non vis? Ego sum veritas* (*in Ioh. Ev.* 22, 8). «Nosotros no somos de suyo vida, sino que participamos de la vida de Cristo» (*in Ioh. Ev.* 70, 1). De ahí que eche mano Agustín de todas las imágenes posibles, a fin de grabar profundamente en sus lectores esta verdad central de que en Cristo lo tenemos todo. Cristo es para nosotros medicina que cura, fuente de vida para toda criatura, luz que nos ilumina; Cristo es nuestra paz, nuestro fundamento, la puerta por donde entramos a la vida. Él es *hominis formator et reformator, creator et recreator, factor et refactor* (*in Ioh. Ev.* 38, 8).

Mérito y obra del gran santo es haber puesto la encarnación de Cristo en la más estrecha relación con nuestra redención. No es que hayamos sido redimidos por el hecho de que, en el sentido y espíritu de Jesús, reproducimos en nosotros la vida de Jesús, es decir, por el hecho de seguir sus ejemplos. Eso, para Agustín, sería mero moralismo, no cristianismo. Pero tampoco hay que pensar que hemos sido redimidos porque Cristo, por su encarnación, ha creado la necesaria condición y base previa para nuestra salud, de suerte que ya nosotros, sobre esa base, debiéramos realizar de nuestra cosecha nuestra redención. No se trata sólo de que Cristo haya tendido el puente sobre el abismo que nos separaba de Dios y dádonos la posibilidad de pasar ya, de suyo, por encima de ese puente. No. Según la mente de San Agustín, Cristo no sólo ha tendido el puente, sino que es Él mismo ese puente. No sólo nos abre el camino para la salud, sino que es Él mismo ese camino. No es sólo condición previa necesaria para la nueva vida, sino que es Él mismo la nueva vida. *Iam caro assumpta de nobis in Domino non spe, sed re salva facta est* (*En. in Ps.* 125, 2).

Santo Tomás de Aquino lleva esta idea a su postrer esclarecimiento. También Santo Tomás tiene particular interés en demostrar que toda la inmensa obra de la redención, la obra maravillosa de la más pura entrega al *solus sanctus,* ante la que enmudecen los ángeles y los santos palidecen, se ha convertido a la luz de la encarnación de Cristo en nuestra propia obra. La vida y pasión de Cristo nos pertenece a nosotros mismos tan de verdad como si nosotros la hubiéramos personalmente realizado: *Ex quo patet, quod omni baptizato communicatur*

passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset (*S. Th.* 3, 69, 2). La sustancia de lo que hay en nosotros para borrar nuestros pecados fue prestada por Cristo; más aún, Él mismo es esa prestación. Todo el bien que germina en nuestra vida es sólo desenvolvimiento de lo que en la vida de Cristo tomó forma. En nuestra vida religiosa somos sólo el desarrollo y prolongación de lo que un día aconteciera en Nazaret: Somos una encarnación del Dios hombre, desarrollada en el tiempo y en la historia.

Con esto llegamos a la cuestión de la relación entre la encarnación del Hijo de Dios y su muerte redentora. ¿En qué relación están Nazaret y Belén con el Gólgota? Al entrar el Hijo de Dios en la naturaleza humana, tomó de antemano sobre sí todas las posibilidades anejas a esa misma naturaleza: hambre y sed, dolor y miseria, agonía y muerte. Así, con el hecho mismo de la encarnación se da ya la posibilidad del Gólgota. Por un acto de su libre voluntad, Cristo levantó a realidad esa posibilidad y, tomando sobre sí toda la miseria humana, nos libró a nosotros de esa miseria. Así pues, Belén y Gólgota no pueden separarse uno de otro. La encarnación del Hijo de Dios creó la condición y base previa para el tremendo acontecimiento que había de estremecer cielo y tierra, la condición para la muerte del Hijo de Dios sobre el Gólgota, para nuestra redención y salvación. Sólo esta muerte redentora dio a la encarnación su última y espantosa seriedad y su peso específico: El Hijo de Dios nació por nosotros, a fin de morir por nosotros.

22. *La muerte redentora de Cristo*

La negación, por la crítica, de la muerte redentora. En la teología de orientación negativa pasa ya hoy, poco menos que como un dogma, la idea de que el Jesús histórico no tuvo voluntad de morir muerte redentora por nosotros. El Jesús histórico no habría querido ser otra cosa que el pregonero del juicio de Dios que estaba para llegar. Se contentó, pues, con aceptar y continuar la predicación del Bautista. Al principio se inclinaba a un alegre optimismo, a la fe firme de que ya en aquella generación había de responder Israel a la llamada de penitencia, y se prepararía así al reino de Dios por venir. Pero desde que trasladó su misión de los altos soleados valles de Galilea y de sus hombres sencillos, ingenuos y naturales a la Jerusalén escindida por fieros partidismos y entregada a sus goces y placeres, Jesús se fue dando más y más cuenta de los enormes obstáculos que se oponían a su obra. Es posible que de cuando en cuando cruzaran por su mente graves ideas de sufrimiento y hasta contara con la posibilidad de tener acaso que saltar Él mismo a la sima, a fin de arrancar, a la fuerza, al pueblo, de su letargo pasando por su cadáver, y disponerlo así para la penitencia. Pero su confianza en la ayuda del Padre era entonces más fuerte que esas preocupaciones. Todavía momentos antes de su prendimiento en el huerto de los Olivos, no quiere creer que lo extremo haya de convertirse en realidad: «Padre, aparta de mí este cáliz.» Vistos, pues, en conjunto, su prisión y suplicio fueron un acto de violencia que se le impuso desde fuera contra su propia voluntad. Su muerte no fue voluntariamente querida, no fue propiamente muerte redentora, sino una permisión de la voluntad divina que sacudió de la manera más grave su propia confianza en el Padre: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Sólo después de su muerte, cuando la fe en que Jesús había resucitado

se fue propagando más y más y la ya disuelta comunidad de discípulos volvió a congregarse nuevamente, se sintió la necesidad de considerar su muerte a la luz de la fe en la resurrección y atribuirle una significación providencial, histórica y redentora. Pablo particularmente habría sido el que, siguiendo la especulación sacrificial judaica, vio en la muerte de Jesús una muerte expiatoria y, partiendo de ahí, transformó o desfiguró la imagen entera de Cristo, de acuerdo con su teología de la sangre y de la cruz. Lo que para Jesús mismo era aún algo inesperado e incomprensible, se convirtió para la especulación paulina en la verdadera solución o clave de todo el enigma de Jesús. De Pablo, las ideas de redención pasaron también a los evangelios. Según el discípulo de Pablo, Lucas, los discípulos de Emaús son instruidos por Cristo mismo resucitado sobre la necesidad de su pasión: «Era menester que el Cristo padeciera y así entrara en su gloria» (Lc 24, 26). De todos modos, sólo «un par de veces» han penetrado estas ideas de redención en los evangelios (Wrede). Son esporádicas y con ello demuestran ser de origen secundario. La muerte redentora de Jesús es producto de la primitiva especulación cristiana, señaladamente de la paulina, y sólo posteriormente se interpoló en el mensaje de Jesús. La conciencia de tener que morir por los hombres fue ajena a Jesús mismo.

Ante esta teoría que amenaza a las más caras tradiciones del cristianismo, es menester atender cuidadosamente al origen y desenvolvimiento del motivo de la pasión en el evangelio y examinar si, en efecto, sólo se halla acá y allá, como elemento insertado de fuera, en el mensaje de Jesús, o no se desarrolló más bien del meollo mismo de su predicación y forma un rasgo esencial característico de su conciencia.

Las declaraciones personales de Cristo sobre su muerte. Vamos a establecer que Jesús, desde el comienzo de su vida pública y no sólo hacia el final de ella, contó con la posibilidad y la realidad de su muerte violenta. Desde el día de Cesarea de Filipo, esta posibilidad se convirtió para Él en certidumbre. Desde entonces su conciencia mesiánica culminó en la resolución de entregarse como «rescate por muchos». En favor de esta tesis hablan, ante todo, consideraciones de orden general. Jesús vive y se mueve en el Antiguo Testamento y aquí leía Él una y otra vez con qué dura cerviz se oponía siempre Israel a la voz de los profetas, y con

qué decisión intentaba desembarazarse de molestos monitores. En su gran reprimenda contra los dirigentes del pueblo (Mt 23, 29 ss; Lc 11, 47 ss; 13, 34), Jesús se refiere expresamente a esta rebeldía del pueblo judío que atraviesa toda la historia de la revelación, y al trágico destino de sus profetas. Los judíos son para Él «los hijos de los asesinos de los profetas, que colman la medida de sus padres». Si algo había de confirmarle a Jesús su propia palabra de que «no hay profeta acepto en su patria» (Mc 6, 4; Lc 4, 24), había de ser el Antiguo Testamento. Dado este conocimiento, una actitud fundamental optimista era *a priori* imposible. Ante sus ojos se consumó, además, el destino del Bautista, cuya ejecución hubo de despertar nuevamente su atención sobre el peligro que sobre su propia persona se cernía. Él mismo se atrajo, no ya sólo más tarde en Jerusalén, sino inmediatamente de su primera aparición en su patria Nazaret, la exasperada hostilidad de los capitostes del pueblo. Es tema particular de Marcos — que reproduce los recuerdos de Pedro — mostrar menudamente cómo ya a los comienzos de su acción en Cafarnaúm los fariseos se escandalizan de la manera libre y segura con que Jesús cumple la ley y cómo los escribas se irritan de su pretensión de ser señor del sábado y perdonar los pecados, y se conjuran, en fin, con los herodianos para intentar un golpe contra Él (Mc 3, 2; 3, 6; Mt 12, 14; 5, 11; Lc 4, 28). ¿Cómo es posible que Jesús, conocedor incomparable de los hombres, dudara en estas circunstancias sobre su suerte final?

Ya al comienzo de su actividad, se le escapa, pues, una tenue predicción de su muerte. Al ponerle reparos los fariseos porque sus discípulos no ayunan, Jesús nota muy significativamente: «¿Es que pueden ayunar los hijos de la cámara nupcial en tanto que el esposo está con ellos?» Y añade gravemente: «Tiempo vendrá en que el esposo les sea arrebatado y entonces ayunarán» (Mt 9, 15; Mc 2, 19). Es tiempo perdido tener por sospechosa esta importante palabra de Jesús, como una profecía *ex eventu*. La observación de Jesús encaja sin violencia alguna en su respuesta a los discípulos de Juan. Éstos, sí, ayunan con razón, pues su maestro les ha sido arrebatado por Herodes. Es cierto que no habla aquí todavía propiamente de una muerte como víctima expiatoria, pero sí de muerte violenta. Porque el esposo no se va voluntariamente, sino que les es arrebatado a los discípulos (ἀπαρθῇ), y por eso ayunan.

Aun en los puntos capitales de la predicación de Jesús, que representan una culminación de su evangelio, hallamos leves alusiones al triste destino que le espera: «Bienaventurados vosotros, cuando los hombres os maldijeren y persiguieren y digan, mentirosamente, toda palabra mala contra vosotros por causa mía. Alegraos y regocijaos, porque vuestro galardón es grande en el cielo. Así, en efecto, persiguieron a los profetas que fueron antes de vosotros» (Mt 5, 11-12). Por el mismo tiempo aproximadamente tiene Jesús ocasión de proclamar al Bautista como el verdadero Elías, que, según la creencia del tiempo, tenía que preceder al Mesías. A la vista de su trágico destino, observa Jesús: «De este modo también el hijo del hombre tendrá que padecer de parte de ellos» (Mt 17, 12). En la muerte de Juan ve Jesús anunciada y asegurada su propia muerte. En la misma línea hay que poner la respuesta del Señor al ruego de los hijos de Zebedeo: «Concédenos sentarnos uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu gloria.» Este ruego fue hecho, desde luego, en un momento en que todavía no se columbraba la nube de tormenta y el pensamiento de la gloria ocupaba aún el primer plano de la fantasía de los discípulos. Jesús les dio la significativa respuesta: «¿Podéis beber el cáliz que yo bebo y bañaros en el baño en que yo me baño?» (Mc 10, 38). Tampoco aquí habla Jesús todavía de muerte redentora en sentido estricto; pero da a entender con claridad suficiente que cuenta con una muerte violenta como con algo ineludible. La misma imagen del baño que le espera expresa Jesús nuevamente en Lucas 12, 50: «Con baño tengo que ser bañado y cómo me apremia hasta que se cumpla.» La igualdad de la imagen sugiere la hipótesis de que esta palabra fue dicha aproximadamente por el mismo tiempo. De lo que no cabe duda es de que en todas estas palabras, que caen en época relativamente temprana, manifiesta Jesús claramente que cuenta con una muerte violenta. Sin embargo, en todas estas declaraciones hay aún algo como flotante, y nos hacen echar de menos determinaciones precisas sobre cómo interpretó Jesús su muerte violenta. ¿La juzgó como muerte redentora o vio en ella una fatalidad involuntaria que le venía de fuera?

Algo más adelante nos lleva la palabra sobre el signo de Jonás. Mateo (12, 40) la trae en este tenor: «Como Jonás permaneció tres días y tres noches en el vientre del monstruo marino, así el hijo del hombre estará tres días y tres noches en el corazón

de la tierra.» Si esta palabra es original, Jesús habría aludido ya entonces a la estrecha relación entre su muerte y la resurrección que había de seguirla a los tres días, es decir, que habría ya dado a su muerte la significación victoriosa de muerte redentora. El paralelo de Lucas 11, 29 trae esta palabra del Señor en la fórmula sencilla: «No se dará a esta generación otro signo que el signo de Jonás. Porque como Jonás fue un signo para los ninivitas, así lo será el hijo del hombre para esta generación.» Como se ve, el punto de comparación en esta variante no es el ocultamiento por tres días en el sepulcro y la resurrección de Cristo, sino la aparición y predicación profética de Jonás en su totalidad. ¿Cuál de estos textos es original? La exégesis de hoy nota que, según el vocabulario bíblico, un signo (σημεῖον) no es nunca un hecho puramente humano, como hubiera sido la predicación de penitencia por Jonás. La palabra «signo» significa más bien y siempre una intervención inmediata de Dios en la historia. La misma forma de futuro (δοθήσεται) — se dará un signo — excluye que haya de pensarse aquí en una predicación de penitencia por el Señor ya cumplida, pues el signo tiene que ser aún dado. No puede, pues, referirse más que al hecho milagroso de la resurrección de Cristo después de los tres días de reposo en el sepulcro y, consiguientemente, parece ser Mateo quien nos ofrece el texto original. El milagro de Jonás ha de repetirse en Jesús, en cuanto también Él, después de tres días, despertará del sepulcro a nueva vida.

Cuanto más se va Jesús aproximando al Gólgota, tanto más se acumulan sus declaraciones sobre la pasión y entran en más pormenores. La primera predicción extensa la hace Jesús inmediatamente después de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (*Mt* 16, 21). Mateo asegura expresamente que fue entonces cuando Jesús habló por vez primera tan a fondo acerca de su pasión. Sus discípulos, por boca de Pedro, le acababan de proclamar por Cristo o Mesías. Como hijos de un pueblo que sólo soñaba en un Mesías glorioso, entendían también la mesianidad de Jesús exclusivamente como vocación al esplendor y a la gloria. De ahí que Jesús se viera obligado a salir desde el principio mismo al paso de esa mala inteligencia e instruirlos sobre el *Christus crucifixus*. Esta estrecha unión de la profecía sobre la pasión con la precedente confesión de la dignidad mesiánica por boca de Pedro, nos permite concluir una interpretación mesiánica,

por parte de Jesús, de su propia pasión: Porque Jesús es el Cristo, tiene que sufrir pasión y muerte. De ahí que aquí precisamene aluda al consejo salvador divino, según el cual su pasión se convierte en un «deber providencial»: «El hijo del hombre tiene que marchar a Jerusalén.» Hay aquí una disposición de la voluntad divina, no una mera y casual fatalidad histórica.

La segunda predicción tuvo lugar en medio de sus andanzas por Galilea: «Caminando ellos por Galilea, les dijo Jesús: "El hijo del hombre ha de ser entregado en manos de los hombres y le quitarán la vida, y al tercer día resucitará." Y se entristecieron sobremanera» (Mt 17, 22-23). Jesús tenía que volver con frecuencia sobre el tema de su pasión, siquiera para rebatir las falsas ideas de sus discípulos, que una y otra vez rondaban sus fantasías sobre un reino mesiánico glorioso ya en el presente eón. El despertar de tan bello sueño, como había de ocurrir forzosamente el viernes santo, hubiera tenido consecuencias catastróficas en sus discípulos, si no hubieran estado de antemano preparados de algún modo para la posibilidad de que Jesús tenía que padecer. Realmente, en este tiempo no eran aún capaces de apreciar todo el alcance de sus palabras. La idea de un Mesías paciente les resultaba demasiado extraña. La teología judía de entonces no la conocía. Los evangelistas ponen de relieve esa ininteligencia de los discípulos con ocasión de la segunda predicción de la pasión: «Y ellos desconocían esta palabra y era para ellos oculta, para no darse cuenta de ella, y temían preguntarle acerca de esta palabra» (Lc 9, 45; Mt 9, 32). Los discípulos gustaban más de entusiasmarse con la esperada gloria mesiánica, con el sentarse al lado de Abraham, Isaac y Jacob, de que Jesús les había hablado. Así fue cómo Pedro mismo tomó al Señor «aparte», cuando en Cesarea de Filipo les habló por vez primera de la próxima pasión, y empezó a recriminarle: «No quiera Dios, Señor, que te suceda tal cosa» (Mt 16, 22).

Y como no eran bastante fuertes para contar seriamente con la próxima pasión del Señor, tampoco fueron capaces de formarse una idea recta de su resurrección. Ésta les resultaba tan «oculta» como la cruz del Señor. Así, cuando llegó la tragedia, no tenían nada firme y seguro en que poder estribar. Ante la muerte de cruz y el sepulcro de Jesús no pudieron menos de desmoronarse súbitamente todos los sueños de gloria, y lo que de la resurrección de Jesús habían podido entender no fue en modo alguno suficiente

para hacerles superar las horribles impresiones de la pasión. Por eso no hay que deducir, como lo intenta la teología crítica, del desaliento y pánico que caracteriza la conducta de los discípulos en los días de la pasión, que nada hubieran anteriormente sabido de la posibilidad de una pasión y resurrección y que, consiguientemente, las tres predicciones de la pasión habrían de tenerse por interpolaciones tardías de la comunidad creyente. Es imposible que los discípulos dejaran pasar inadveridas las tres claras predicciones del Señor sobre su pasión. No. Las percibieron con claridad suficiente, pero no las entendieron con aquella profundidad y seriedad con que Jesús las había pronunciado. Tampoco en otras ocasiones habían frecuentemente entendido al Señor, porque su corazón, en expresión del evangelio, estaba obcecado. La egoísta parcialidad con que su pensar y sentir estaban dirigidos hacia el Mesías glorioso, no les dejaba percibir claramente lo sombrío y lo trágico de sus palabras y guardarlas en su recuerdo. Sabían, no cabe duda, que Jesús había hablado de muerte y resurrección; pero aquel saber había quedado relegado, por sus interesadas esperanzas de lo por venir, a la zona marginal de su conciencia. Sólo un poco habían conservado en su recuerdo; pero en el momento mismo en que el Señor resucitado apareció de hecho ante ellos, eso poco bastó para despertar nuevamente en su memoria las ya medio olvidadas palabras de Jesús. De este modo, no fue inútil que Cristo anunciara de antemano su pasión.

La tercera predicción de la pasión tuvo lugar inmediatamente antes de su viaje de muerte a Jerusalén: «Mirad que subimos a Jerusalén y el hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas, y lo condenarán a muerte y lo entregarán a los gentiles para hacer burla de Él, y azotarlo y crucificarlo y al tercer día resucitará» (Mt 20, 17 ss). Jesús estaba ya tocando a su pasión, y cuanto más cerca se sentía del espantoso acontecimiento, con más claridad se destacaban para su vista interior sus pormenores. De ahí que la tercera profecía es la más expresa.

Jesús se halla en adelante en Jerusalén, la ciudadela de sus enemigos. Como nunca, le agobian ahora pensamientos de muerte, y sin velo alguno los expresa delante de todo el mundo. En la parábola de los arrendadores de la viña les echa en cara a los ancianos judíos haber sido desde siempre estilo de ellos matar a los profetas, enviados por el amo de la viña y, por fin, no

habían de tener miedo de poner las manos en el Hijo único y amado (Mt 21, 33 s). Sus adversarios entendieron muy bien lo que les quiso decir: «Y tratando de prenderle, temieron al pueblo, porque le tenían por profeta» (Mt 21, 16). Tampoco a sus discípulos les oculta Jesús lo mucho que le preocupa el sombrío porvenir. Cuando se enfadaron de que María hubiera derramado sobre su cuerpo un precioso ungüento, con cuyo precio se hubiera podido socorrer a muchos pobres, Jesús les dijo melancólicamente: «¿A qué molestáis a la mujer? Ella ha hecho conmigo una obra buena. Porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros; pero a mí, no siempre me tendréis. Al derramar ella este ungüento sobre mi cuerpo, lo ha hecho para mi sepultura» (Mt 26, 10 ss).

Y luego celebra Jesús la pascua con sus discípulos. Al romper en trozos el pan y al brindar con el rojo vino, para su conciencia creadora y según su voluntad creadora, en los trozos del pan y en el vino derramado se le representó su propia pasión: Su cuerpo que había de ser despedazado por muchos y su sangre que por muchos iba a ser derramada. El acontecimiento entero de la cena está dominado por el motivo de la pasión. Con ello nos hallamos ya dentro del dominio de las interpretaciones de la muerte de Jesús. ¿Cómo interpretó Jesús su muerte claramente prevista? ¿La entendió y quiso como muerte redentora?

La muerte redentora de Jesús. Las investigaciones sobre la historia de las religiones han dado por resultado que el judaísmo del tiempo de Jesús no conocía en absoluto la fe en un Mesías paciente y muriente. Sólo el judaísmo poscristiano, la época talmúdica, posee una tradición de un Mesías ben Joseph o ben Ephrahim, que sucumbe en lucha con sus enemigos. Pero a la muerte de este Mesías le falta toda intención expiatoria. En todo caso, no puede demostrarse para el judaísmo de la época neotestamentaria la idea de un Mesías que sufre y muere. Sólo con el siglo II poscristiano cobra vida ese pensamiento. El testimonio más antiguo es el de San Justino en su *Diálogo con el judío Trifón.* Trifón, según Justino (c. 89-90), concede que la sagrada Escritura anuncia proféticamente un Mesías paciente y, señaladamente Isaías 53, hay que entenderlo del Mesías paciente. Sólo que ahí no se hablaría de una muerte de cruz que estaba, efectivamente, maldecida por la Ley. También textos talmúdicos interpretan Isaías 53 de un Mesías paciente; sin embargo, interpretan el

valor redentor de su pasión sólo en el sentido ordinario de que el exceso de sufrimiento del justo aprovecha también a los demás hombres. No piensan, pues, en una muerte redentora en sentido propio. Esta idea es más bien específicamente cristiana. Sin embargo, tiene conexiones con el Antiguo Testamento. Esta idea de la pasión mesiánica expiatoria no era ajena a los profetas, a Isaías sobre todo. Pero estos pensamientos proféticos estaban ya enterrados en tiempo de Jesús. El egoísmo nacional no consentía imagen lastimera alguna de un Mesías paciente y sólo podía avenirse con un Cristo lleno de gloria.

Frente a estas aspiraciones nacionalistas de los judíos, no puede caber duda de que Jesús entendió y aceptó su pasión como una pasión expiatoria. Después de la confesión mesiánica de Pedro, Jesús puso por vez primera expresamente de relieve la necesidad de su pasión: «El hijo del hombre tiene que padecer mucho y ser reprobado por los ancianos...» (Mc 8, 31; Mt 26, 54). El «tener que», de que aquí habla el Señor, no quiere acaso decir: Es mi destino que muera cómo mártir de la fidelidad a mi vocación, como los profetas. No. Cristo quiere antes bien notar que tiene que padecer y morir por ser el Mesías. En este sentido hay que entender la palabra del Señor en Lucas 12, 50: «Con baño tengo que ser bañado, y ¡cómo me apremia hasta que se cumpla!» El baño o bautismo es obra mesiánica. Sus discípulos han de ser bautizados en agua; pero Él lo será en sangre. En este bautismo de sangre se funda el bautismo de agua.

También en el Evangelio de San Juan expresa este «deber» mesiánico: «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así también el hijo del hombre ha de ser levantado» (3, 14). La serpiente era, para todos los que la miraban, señal de redención. Así también el levantamiento de Jesús ha de ser lo que traerá la redención. La expresión «ser levantado» es ambigua, en cuanto lo mismo puede significar el levantamiento de Jesús sobre la cruz o su elevación a la diestra del Padre.

Todos estos pasajes que hablan de una necesidad de la muerte de Jesús aneja a su mesianidad misma, se remontan o aluden al Antiguo Testamento. Jesús, pues, apela repetidamente a la palabra de la Escritura para encarecer la necesidad de su pasión. En Mateo 26, 24 declara: «El hijo del hombre se va, como está escrito de Él...» (cf. Mc 9, 11). En Mt 26, 54 pregunta: «¿Cómo, pues, se van a cumplir las Escrituras, de que así tiene que suce-

der?» A la manera que era conforme a la Escritura que Juan, como nuevo Elías, fuera asesinado, así también corresponde a las profecías del Antiguo Testamento que el hijo del hombre tenga que pasar por la muerte.

¿A qué pasaje se refiere Jesús en particular, cuando alude a la Escritura sobre la necesidad de su pasión? Como único lugar seguro paleotestamentario, sólo puede tomarse en consideración Is 53, en que se nos dibuja la imagen del siervo paciente de Yahvé. En Lc 22, 37, Jesús se refiere a él expresamente: «Porque os digo que en mí ha de cumplirse lo que está escrito: Con los impíos fue reputado.» El pasaje lucánico no está en manera alguna aislado. Todavía en dos importantes palabras más del Señor salta a la vista la referencia a Is 53. Y ellas nos garantizan de modo definitivo que Jesús tomó su muerte como muerte redentora en el sentido de Isaías 53.

El primer pasaje importante se halla en Mt 20, 28 (= Mc 10, 45): «El hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir, y a entregar su vida como rescate por muchos» (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν). Aquí designa Jesús su misión con claras palabras como un servicio, así como en Is 53 se habla del siervo de Yahvé, y, consiguientemente, de servicio. Además, Jesús, como Isaías, habla de la entrega de sí mismo y, en dependencia literal de Isaías, designa esa entrega como entrega «por muchos». El rescate (λύτρον) que entrega por los muchos es el rescate que se da vicaria o representativamente por otro. Luego su pasión es una pasión expiatoria por muchos, una pasión, por ende, que ha de librar y redimir a muchos de la esclavitud.

Sería maravilloso que la crítica radical hubiera dejado piedra por mover, con el fin de impugnar la originalidad de esta importante palabra del Señor. Porque, caso de mantenerse su autenticidad, ya no puede hablarse de que Jesús fue involuntariamente a la muerte, y no quisiera ser más que un predicador de penitencia, como Juan, y sólo Pablo le echara encima el manto ensangrentado de redentor del mundo.

Según la crítica radical, la palabra «rescate» tiene timbre paulino. Habría sido acuñada por el discípulo de Pablo, Marcos, y de Marcos habría pasado al Evangelio de Mateo. Para ello se apoyan los críticos en los siguientes motivos. En primer lugar, la palabra «rescate», y la serie de ideas que lleva consigo, no se halla más en la predicación del Señor. A esto se añade la sorpresa de que la variante de Lc 22, 27 no contiene justamente ese giro característico. Aquí declara Jesús sencilla y escuetamente: «Yo estoy entre vosotros como el que sirve.» Según eso, Lucas parece ofrecer el tenor literal primitivo. La adición de

la entrega de la vida en rescate por muchos sería solamente un comentario de Marcos a la palabra del Señor; en el fondo, un préstamo de Pablo.

A todo esto hay que replicar, ante todo, que Pablo mismo no empleó jamás en sus cartas la expresión «rescate». Se vale ciertamente de giros semejantes y en la primera carta a Timoteo de una palabra próximamente emparentada con «rescate». Aquí (1 Tim 2, 6) hallamos el compuesto ἀντίλυτρον, y todo el pasaje, por lo demás, suena extrañamente a la palabra del Señor: «El cual se dio a sí mismo como redención por todos» (ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον). Pero, según la misma crítica, esta primera carta a Timoteo fue escrita en fecha considerablemente posterior a la del Evangelio de Marcos. A Marcos se le pone antes del comienzo de la guerra judía el año 66 y después de la muerte de Pedro, es decir, entre 64 y 66. En cambio, la primera carta a Timoteo se supone escrita en un tiempo en que el cristianismo paulino es ya una magnitud cerrada y al mismo tiempo es estimado literariamente. Se piensa en los primeros decenios del siglo II. Desde ese momento, Marcos no puede depender de la 1ª Tim, sino, al revés, la primera carta a Timoteo dependería de Marcos. En todo caso, lo cierto es que la voz «rescate» no procede inmediatamente del vocabulario paulino. Pablo mismo no lo emplea, y la expresión de timbre semejante ἀντίλυτρον es, de acuerdo con la crítica, pospaulina. Si prescindimos de la primera carta a Timoteo, el Pablo genuino sólo habla de una redención en general (ἀπολύτρωσις, 1 Cor 1, 30; Rom 3, 24, Col 1, 14; Eph 1, 7) o de una «compra», en sentido de liberación de la maldición de la ley (ἐξαγοράζειν, Gal 3, 13; 4, 5), o de un precio que se paga (τιμή, 1 Cor 6, 20). Estas expresiones recuerdan por su timbre el «rescate» de Marcos y Mateo; pero no se superponen enteramente con él.

A esto se añade el reparo de que Pablo, en el pasaje en que habla expresamente de la entrega de Jesús por «los muchos», es decir, en el relato de la última cena, no emplea como Marcos (10, 45) y Mateo (28, 28) la frase «por muchos», sino «por vosotros». Pablo tiene ya, indiscutiblemente, ante los ojos la cena de la comunidad; no, como Marcos, la de Jesús mismo. La expresión «por muchos» es, pues, tan impaulina como la palabra «rescate» (cf. Schweitzer, *Das messianische Geheimnis*, p. 6). De hecho, en la palabra rescate nos hallamos ante un préstamo no de Pablo, sino del Antiguo Testamento; pero un préstamo que había tomado ya Jesús mismo.

Mas, ¿cómo es que Lucas al hablar, como Mateo y Marcos, del «servicio» del Señor, no habla también de «rescates»? Es cierto, ante todo, que Lucas no omitió esa expresión porque no considerara la muerte de Jesús como muerte redentora. Lucas fue discípulo de Pablo y comparte, por tanto, la clara doctrina de su maestro sobre la muerte redentora de Jesús. Exactamente como Pablo, trae en el relato de la última cena aquellas importantes palabras de Jesús en que éste ofrece su sangre y su carne por los comensales y atestiguan, por ende, su entrega mesiánica a la muerte. Es igualmente cierto que precisamente Lucas, y sólo él, nos transmite una cita literal de Jesús tomada de Is 53, 12 (Lc 22, 37). El es el único testigo de que ya Jesús se aplicó a sí mismo el c. 53 de Isaías. Ahora bien, en Is 53, el «siervo de Yahvé» es caracterizado como el que entrega su vida por los pecados de muchos. Luego, si Lucas no nos ofrece también la palabra «rescate», no por eso deja de atestiguar expresamente que el Señor conoció y se aplicó a sí mismo la profecía de Isaías, que está en el fondo de esta

palabra. Ahora, si preguntáramos por el motivo más profundo por que Lucas omite la palabra de Jesús sobre el rescate, veríamos que ello está en conexión con el hecho de que Lucas no pone, como Mateo y Marcos, la disputa de los discípulos sobre preferencias y la palabra sobre el servir que está en relación con tal disputa, en la época de peregrinaciones del Señor, más exactamente, inmediatamente antes de la entrada en Jerusalén, sino que la trae inmediatamente después de la celebración de la cena. Ahora bien, ya en el relato de la cena había aludido el carácter expiatorio de la pasión de Jesús, al contar sobre ella: «Y tomando el pan, después de haber dado gracias, lo partió y se lo dio diciendo: "Este es mi cuerpo, que es dado por vosotros. Haced esto en memoria mía". Del mismo modo, también el cáliz, después de haber cenado, diciendo: "Este cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre, que por vosotros es derramada"» (Lc 22, 19-20). Pocos versículos después transmite la palabra de Jesús sobre el servir. Evidentemente, repugna a su sentido del estilo traer tan cerca otra manifestación de Jesús que sonaba de modo semejante sobre su pasión expiatoria por los muchos.

La palabra «rescate» halla su más brillante comentario en los relatos de la cena, en los que no debemos entrar ahora detenidamente. Para nuestro fin, trátase sólo de la originalidad de la fórmula del cáliz y de la sangre. Mateo y Marcos leen: «Mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos.» Pero la tradición paulina lee: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11, 25). Lucas añade al texto paulino: «Este cáliz es la nueva alianza, en mi sangre, que es derramada por vosotros.» Todos los relatos, pues, tienen de común la designación del contenido del cáliz como la sangre de la alianza. Pablo se refiere expresamente para su relato de la cena a la circunstancia de haberlo recibido del Señor (ἀπὸ τοῦ κυρίου, 1 Cor 11, 23). Sólo una vez más apela a la misma aseveración, a saber, en 1 Cor 15, 3, en que se trata también de otro punto capital de la primera tradición cristiana: la resurreción de Jesús. Pablo quiere, pues, asegurarnos de que en este punto no aporta nada personal, sino que lo bebe de una fuente que se remonta al Señor mismo. Esta fuente es probablemente Pedro mismo, a quien, según Gal 1, 18, visitó tres años después de su conversión. Si Pablo hubiera tenido del Señor mismo resucitado las palabras de la institución, no hubiera dicho «ἀπὸ τοῦ κυρίου», sino que hubiera empleado otra preposición griega, acaso παρὰ τοῦ κυρίου. En todo caso, considera las palabras de la cena como legado de primitiva tradición cristiana y, consiguientemente, como manifestaciones históricas del Señor.

¿Qué sentido tienen estas palabras? Jesús cumple aquí, evidentemente, una acción simbólica y una acción justamente en relación con su muerte. La alianza *(berith)* es traducida por los Setenta por la palabra διαθήκη «testamento», y significa, en el vocabulario neotestamentario, una herencia que el testador deja para el caso de su muerte y que sólo con ésta adquiere valor jurídico. Así pues, aquí se trata de algún modo de la muerte de Jesús. A la muerte alude también el simbolismo de los signos visibles. El pan partido en trozos simboliza su cuerpo destrozado por la muerte. Y el rojo vino derramado simboliza su sangre derramada en la muerte. Estamos, pues, en presencia de un doble simbolismo, conforme a la costumbre de Jesús de desenvolver un mismo pensamiento en doble parábola (así, la doble parábola del grano de trigo y del granito de mostaza, de la oveja perdida y de la dracma perdida, de los peces buenos y malos, de las ovejas y de los cabritos). Al ofrecer Jesús este pan y este cáliz y acentuar además solemnemente: «Mirad, éste es mi cuerpo»; «Mirad, ésta es mi sangre de la alianza», no puso de relieve de manera general que su muerte había de ser la separación del cuerpo y de la sangre, en que radicaba la nueva alianza, sino también y sobre todo que esta muerte y la alianza fundada en ella se adelantaba ya en signos visibles, y aquí, en el pan partido y en el cáliz derramado, era ya afirmada y comprendida. Con otras palabras, el sacrificio de la muerte de Jesús, que funda la nueva alianza, tiene lugar en este momento, *hic et nunc*, en forma sacramental. El sacrificio del Gólgota se anticipó aquí *in signo*. Al añadir Jesús: «Comed, porque éste es mi cuerpo; bebed, porque ésta es mi sangre», da a conocer el sacrificio de su muerte como un bien de salud para los suyos, como un bien que ellos han de apropiarse para su salud. Al comer y beber de él, son admitidos a la comunión de muerte con Jesús y se hacen partícipes de la gracia de esa comunión.

Bien podemos afirmar que Jesús no hubiera podido expresar más claramente la realidad de muerte redentora por los hombres que por estos símbolos cargados de misterio. Su última cena es en este sentido un comentario inequívoco a su muerte en la cruz. Lo que mañana, viernes santo, se cumplirá por todo el mundo, se realiza ya hoy en sus discípulos. Éstos participan de su cuerpo y de su sangre.

La expresión «sangre de la alianza» está tomada del ritual del sacrificio del monte Horeb. Cuando Moisés bajó del monte, mandó degollar becerros como sacrificio pacífico y roció al pueblo con la sangre, diciendo: «Ésta es la sangre de la alianza, que el Señor ha celebrado con vosotros» (Ex 24, 8). La expresión pertenece, pues, a la terminología sacrificial paleotestamentaria: Jesús pensaba en el sacrificio del Horeb al escoger esta expresión. Como el pueblo de Israel fue admitido a la alianza con Dios por la sangre de los becerros, sus discípulos eran admitidos a la nueva alianza por la propia sangre de Jesús.

La ausencia de la muerte redentora en la predicación de Jesús. Aquí surge una cuestión importante y no podemos terminar sin haber intentado una respuesta. Si ya el Jesús histórico entendió su muerte como muerte expiatoria y la presentó, por consiguiente, como la verdadera fuente de la gracia, como el medio imprescindible por el que hemos de ir a Dios; si, consiguientemente, según el Jesús histórico mismo, no podemos salvarnos sino por su muerte salvadora, ¿cómo se explica, entonces, que Jesús parece prescindir completamente de su muerte redentora en todo el resto de su predicación y, sobre todo, en el sermón de la Montaña? ¿No nos ha predicado precisamente Jesús la buena nueva del libre e indulgente amor paternal de Dios, y expresado con toda claridad que, apenas hace el hombre penitencia, no hay pecado que le separe del amor de Dios, como nada separa a un hijo del amor de su padre? ¿No nos ha hecho ver en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11 s) que la justicia de Dios no sufre daño al perdonar? ¿No falta aquí toda referencia al hecho de que el Padre sólo recibe de nuevo al hijo perdido por razón de la entrega a la muerte de su propio Hijo verdadero? ¿Y no nos ha enseñado Él mismo a pedir sencillamente perdón de nuestras deudas? Ya antes de su muerte perdonó Él a la pecadora, al paralítico y al buen ladrón sin aludir para nada a una expiación que había de prestarse por su muerte.

En esta objeción es ciertamente exacto que la predicación de Jesús abría vía libre a los hijos del nuevo reino. Sólo es menester la penitencia, y allí está el amor indulgente del Padre. Es ése un elemento esencial de su predicación sobre el Padre. Pero es igualmente cierto que sólo Jesús se presenta como autor del nuevo reino. Sólo donde Él está se hallan el reino y el perdón de los pecados.

Todas las parábolas y sentencias con que anunció la llegada del reino de Dios, sólo adquieren carácter de buena nueva por el hecho de que es Él — el Mesías — quien las predica. Sólo son eficaces por su relación íntima con Jesús. Todas estas promesas y preceptos sólo adquieren sentido y fuerza por su mensaje de que en Él ha llegado el nuevo reino. Ha llegado en Él, y sólo en Él, porque Él solo es la caridad de Dios hecha carne. En esta caridad está incluido todo lo que de posible existe en entrega por Dios y por los hombres, hasta el sacrificio de la propia vida en la cruz. Al entregarse sus discípulos a este amor, afirmaban también siquiera mediatamente la cruz. Por mucho que su amor a la vida y su ideal mesiánico recibido de la herencia judaica se rebelaran contra las profecías de Jesús sobre su pasión, sus ideas quedaban por lo menos sombreadas por la lúgubre posibilidad de que el Mesías tenía que padecer y morir y que ellos mismos, como discípulos suyos, tenían que estar dispuestos, como los hijos de Zebedeo, a beber con Él el cáliz de la pasión. Así, su seguimiento de Jesús estaba ya en cierto modo bajo el signo de la cruz. Si las parábolas del Señor sobre el hijo pródigo, la oveja perdida y otras parábolas y sentencias nada dicen de esta mediación de la muerte de Jesús, es que en ellas interesa sólo lo esencial del mensaje de Jesús, la predicación de aquel inmenso amor paternal del Padre que liga el perdón de toda deuda no a las obras y merecimientos humanos en sentido judaico, sino exclusivamente a la conversión interna que, en su médula más profunda, es pura gracia indebida. Por la subsiguiente entrega del Mesías a la muerte, no fue suprimida esta buena nueva de la pura gracia, sino nuevamente atestiguada y puesta de manifiesto de forma conmovedora.

Seguidamente vamos a exponer que también los apóstoles entendieron la muerte redentora de Jesús como prueba de inmenso amor y gracia. Preguntamos, pues: ¿Cómo juzgaron los apóstoles la muerte redentora de Jesús?

23. *Predicación de los apóstoles sobre la muerte redentora de Jesús*

La teología de la cruz en San Pablo. El que abrazó primero con toda su alma el mensaje de redención de Jesús y trató luego de elaborarlo teológicamente con los medios de su tiempo, fue Pablo. Desde luego, no conoce palabra más santo que el *Christus crucifixus*: «Yo no quiero saber nada entre vosotros fuera de Cristo, y éste crucificado» (1 Cor 2, 2). El verdadero tema de su especulación sobre la redención es ahondar en el valor expiatorio objetivo de la muerte de Jesús.

Tres grandes cuestiones ocupan el pensamiento y reflexión del apóstol: ¿En qué consiste la miseria de la humanidad de que la libra la redención? ¿Cómo y por qué medios realiza la redención el primogénito entre los hermanos? ¿En qué consiste el resultado o fruto de la redención? Vamos a responder a estas cuestiones a la luz de las epístolas paulinas, penetrando en el propio y verdadero laboratorio y pensamiento religioso del apóstol.

¿En qué consiste la miseria de que nos libra la redención? Según Pablo, esta miseria no consiste sólo en el pecado ni siquiera en las consecuencias del pecado, sino, en sentido generalísimo, en la totalidad de las condiciones presentes del mundo, en la *aporía* e insuficiencia del ser humano concreto. Todo el mundo presente está bajo el dominio de poderes malos y oscuros. Existe un mal suprapersonal, más aún, un mal cósmico, no sólo un mal personal. El apóstol designa estos poderes como «carne», «pecado», «ley» y «muerte». Estos conceptos, que suenan para nuestro pensamiento con timbre abstracto, aparecen en él como potencias activas. El pecado se presenta como un yo, como si dijéramos viviente y operante (Rom 7, 8 ss). La muerte entra en la serie de potencias supraterrenas y es por Cristo aniquilada como un ser concreto (1 Cor 15, 26).

Estas cuatro potencias están en la más estrecha unión. El que se entrega a una de ellas, cae en poder de las otras. Las más peligrosas son la carne y el pecado. La palabra carne (σάρξ) designa para Pablo las más de las veces la corporeidad del hombre. Es el hombre animal. La imagen del hombre en Pablo está determinada dualísticamente, de acuerdo con el helenismo. El cuerpo no es la forma de manifestarse el alma, sino un peso adherido al alma misma. Es como una prisión del alma y, por eso, a la postre, él es la causa primera de todos los males, cuya carga lleva el alma de los hombres. A la carne va adherido el pecado. De ahí la expresión favorita de Pablo de «carne de pecado» (Rom 7, 13 ss; 8, 3; 6, 6). Históricamente, procede ciertamente nuestro pecado del pecado original del primer hombre (Rom 5, 12); pero el hecho de que el primer hombre mismo cayera en pecado, se debió a su carne. Y que su pecado se transmitiera también a los demás hombres, descendientes suyos, se debió a la vez a su carne. Así, el hombre, como ser sensible y corporal, está entregado al poder del pecado.

Al servicio de la carne está la ley. Por obra de la ley, el pecado pasa de una transgresión ingenua a pecado consciente y a transgresión culpable. Y justamente en cuanto la ley hace caer en la cuenta sobre todas las posibilidades en que puede ser transgredida, la ley aumenta francamente el pecado. No es, pues, una potencia redentora, sino seductora, pues despierta la conciencia de culpa en el hombre. Ahora bien, donde hay culpa, hay castigo, hay muerte. De este modo entra en el plan la tercera potencia hostil. Porque el sueldo del pecado es la muerte, y muerte en que no hay ya vida posible. Con lo que al hombre culpable no le queda ya sino gritar desesperadamente: «¡Infeliz de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Rom 7, 24).

Pero, según Pablo, todavía trabajan en la perdición de los hombres otras potencias superiores supraterrenas, que son los *démones*. Pablo está convencido de que sobre la humanidad caída pesa la tiranía de potencias angélicas supraterrenas, las potestades, las virtudes, las dominaciones, los tronos (1 Cor 15, 24; Col 1, 16). Estos seres angélicos son así propiamente los que llevan el gobierno del mundo irredento. De ahí que se llamen sencillamente «señores o príncipes del mundo» (1 Cor 2, 6 y 8). Los hombres están entregados a la astucia y poder de este imperio de espíritus. Sólo al redimido no pueden separarle de la caridad de Dios ni

«ángeles ni potestades» (Rom 8, 38). La miseria humana entra así en escena tanto en el mundo sensible como en el suprasensible. A decir verdad, objetivamente, el poder o imperio de los demonios no puede separarse del poder de la carne, del pecado, de la ley y de la muerte. Los démones son, en efecto, los que inducen al pecado, a la idolatría sobre todo (1 Cor 10, 20). Ellos producen la muerte de la carne y ellos también dieron la ley. Ellos se la transmitieron a Moisés (Gal 3, 19; cf. Hebr 2, 2; Act 7, 38). El estado de la humanidad caída no puede ser más desolador: Dentro de sí el pecado y sobre sí el demonio. Un sombrío pesimismo domina así la concepción fundamental del apóstol, marcadamente más sombría que en Jesús mismo. Percíbese aquí la influencia de la literatura judeohelenística poscanónica y de su pesimismo ético. Alguna culpa han podido tener también en eso el carácter personal del apóstol, su grave pasionalidad y sus experiencias íntimas. Pero si la clavija del apóstol aprieta más que la del Señor mismo, su intuición radical sobre la irredención del hombre y su perdición en el pecado y en la muerte se superponen con ideas capitales del mensaje de Jesús.

¿Cabe redención de esta caída en el pecado y en la muerte? Según el apóstol, esa redención sólo es concebible si se lleva al hombre, de su existencia carnal y terrena, de su cautividad por la carne, el pecado, la ley, la muerte y las potencias angélicas, a un reino supraterreno y celeste, en que en lugar del pecado reina la justicia, en lugar de la ley la libertad, en lugar de la muerte la vida y en lugar de la tiranía de los malos espíritus la soberanía de Dios. Según eso, no se trata para Pablo de una mera redención ética y espiritual. Con lo espiritual está más bien en conexión indisoluble lo corpóreo y hasta lo cósmico. De ahí que la redención no afecta sólo al alma, sino al hombre entero. La gracia de la redención toca también y transforma nuestra corporeidad, de suerte que nuestro cuerpo pasa a ser cuerpo pneumático.

¿Cómo se cumple esta redención del hombre entero? Según el apóstol, por el hecho de que el Hijo de Dios y, como tal, potencia divina superior a todo lo terreno, entró por mí en esta miseria de la carne, en que por mí tomó el pecado que penetra la existencia terrena, en que se puso bajo la ley y en que, por su propia fuerza, desde dentro, vence a la carne, a la ley, al pecado, a la muerte y al demonio.

¡Entremos en pormenores! Por el hecho de haber ingresado Cristo en la unidad de linaje con los hombres, ha tomado sobre sí de modo total y pleno la miseria de la humana corporeidad. Se ha hecho como uno de nosotros. La carne que Él tomó es también en Él «carne de pecado» (Rom 8, 3): «Al que no conoció el pecado, Dios le ha hecho, por nosotros, pecado» (2 Cor 5, 21). Pablo no quiere decir con eso que Cristo haya personalmente pecado. Este pensamiento haría trizas el conjunto de toda su especulación. El apóstol piensa más bien en la objetiva condición pecadora de la naturaleza humana, en su caída en el mal. Esa condición pecadora se da ya antes de llegar a la culpabilidad subjetiva. Al asumir la carne de pecado, el Dios humanado se pone también bajo el dominio de la ley. Como a todos los hombres, también a Él le amenaza con su maldición (Gal 4, 4). Y, finalmente, entra también en el imperio de los espíritus. Ellos fueron propiamente los que le clavaron en la cruz (1 Cor 2, 6 s). De ahí que el Dios hombre no pueda tampoco escapar a la muerte. Tiene que morir. Y ahí radica la tremenda seriedad de la encarnación: Ésta empujó al Hijo de Dios hasta la extrema posibilidad humana, hasta la muerte.

Mas con la muerte llega la gran mutación. La especulación del apóstol gira en redondo. Porque el que muere no es un hombre ordinario, sino el Hijo de Dios. Un ser divino, supraterreno, superior a todo ser terreno, está originariamente latente en Él. Esta fuerza divina latente queda libre por su muerte. La muerte, pues, ha sido su liberadora: «La muerte no tiene ya señorío sobre Él» (Rom 6, 9). Por su resurrección entra el Señor en un nuevo modo de ser que está absolutamente por encima de todos los poderes terrenos. La resurrección, pues, no es algo casual o accidental. Es el triunfo de las fuerzas divinas, ocultas desde el principio en su naturaleza humana.

Aquí se ve con absoluta claridad que los factores dominantes de la doctrina paulina de la redención son la filiación divina metafísica de Jesús, su encarnación y, en virtud de la encarnación, la resurrección del Señor. Por la encarnación entra Jesús en la miseria humana; por la resurrección triunfa de ella. Para una y otra cosa es condición previa fundamental su filiación divina en sentido metafísico.

¿Cómo nos aprovecha a nosotros la liberación personal de Jesús? La especulación paulina toma aquí un nuevo punto

de apoyo. Cristo es el nuevo Adán, el primogénito entre muchos hermanos. Luego lo que en Cristo sucedió, sucedió también fundamentalmente en todos los hombres que están incorporados con este primogénito. En el momento mismo de la muerte y de la resurrección de Jesús, todos los hombres quedaron fundamentalmente redimidos de las potencias hostiles y trasladados a una vida imperecedera. Una de las frases características de Pablo es ésta: «Uno murió por todos; luego todos han muerto» (2 Cor 5, 14). Al hacerse carne por nosotros, Cristo nos ha redimido de la maldición de la ley (2 Cor 5, 15; Rom 8, 3; Gal 3, 13). Por este camino, la especulación paulina pudo elevar a acción redentora decisiva la muerte de Jesús, que para los judíos era un escándalo y una locura para los griegos: «¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?» (1 Cor 15, 55).

Por la manera de la redención, Pablo mide también su fruto. Como quiera que la redención, en su lado objetivo, ya está cumplida por la muerte y resurrección del Señor, el estar redimidos es en definitiva para los creyentes un hecho *a priori*, un dato previo. Fundamentalmente, todos están ya redimidos. Pablo insiste una y otra vez en ello: «Hemos muerto en Cristo». «El cuerpo de pecado ha sido aniquilado» (Rom 6, 4 y 8; 6, 6; 8, 9; Col 3, 1; 3, 3; Gal 2, 19; 6, 14, etc.). Sería realmente equivocado tomar las expresiones paulinas que quieren significar lo objetivo de la redención, en el sentido de una redención cumplida también ya subjetivamente. Los antinomistas antiguos y modernos se han enredado en esta tergiversación del apóstol. Pablo quiere únicamente decir que, en cuanto hombres, nos hallamos ya, por obra de Cristo, fundamental y objetivamente al otro lado del abismo que nos había separado de Dios. En cuanto, empero, somos este hombre pecador concreto, es menester que nuestro yo humano se encaje y ajuste subjetivamente en el dominio objetivo de la gracia. Esto sucede por el bautismo. Falta, pues, todavía una personalización de aquella obra objetiva de redención. Con otras palabras: Nuestra redención es ya un hecho objetivo, aunque no todavía un hecho subjetivo. La realización subjetiva sólo la traerá el porvenir. Aquí está el nudo. Sólo con nuestra muerte futura quedará definitivamente cumplida nuestra redención. De ahí que el momento de nuestra muerte cobre para Pablo singular importancia. Nuestra muerte es nuestra vida. Pablo mira con frecuencia a la hora de la muerte y cuanto más ardientemente

anhela la liberación, tanto más cercana la cree. Ahí radica su esperanza en un próximo fin del mundo. Toda la creación suspira por su fin. Cierto que poseemos ya objetivamente la filiación de Dios; pero Pablo sabe que «la expectación de la creación está esperando la revelación de los hijos de Dios», es decir, «la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8, 14 s). Sin embargo, si es cierto que nuestra redención subjetiva sólo se cumple con nuestra muerte, su semilla o germen la poseemos ya «en el Espíritu de Dios», que nos inhabita. Este espíritu es «el Espíritu de la vida eterna» (Rom 8, 2). Por Él, las fuerzas del ultramundo obran ya en el mundo presente. Estas fuerzas se caracterizan justamente en lo que es contrario a este mundo: en «la paz, gozo, fe y caridad». Esta posesión del espíritu es la prenda *(arrba)*, las primicias de la salud eterna. La cosecha propiamente vendrá luego (2 Cor 1, 22; 5, 5; Rom 8, 23).

Si miramos en síntesis la doctrina de redención de Pablo, vemos que se toca en dos puntos capitales con el mensaje de redención del Señor: Que la actual humanidad caída está puesta en el maligno, y que su redención está objetivamente cumplida por la muerte de cruz de Jesús. Lo que Cristo predica de manera suelta como mensaje de salud y, como un rico que gusta de su abundancia, la va anunciando en frases aisladas, alusiones y acciones, Pablo, el teólogo, lo elabora en un sistema concluso, por medio de su material de conceptos, heredado de la escuela rabínica. Pablo cala hondo en las últimas causas eficientes de la vida humana, con lo que demuestra que la redención no es algo externo, sino que pone en movimiento y tensión toda la existencia humana y hasta el mismo mundo de los espíritus.

La muerte redentora de Jesús es juzgada en la carta a los hebreos más bien en conexión con el culto sacrificial judaico que en dependencia de las ideas de la escuela rabínica. Cristo, nuestro sumo sacerdote, es el verdadero tema de esta magna epístola (4, 14-10, 29). Cristo fue llamado por Dios y es superior a Melquisedec, superior al sacerdocio del Antiguo Testamento, que queda por Él abolido. Él tiene un sacerdocio de duración eterna. A la superioridad de este sacerdocio corresponde la superioridad del sacrificio. «Cristo entró de una vez para siempre en el santuario, no por medio de la sangre de machos cabríos o de becerros, sino por su propia sangre.» «Por el Espíritu Santo, Cristo se ofreció a sí mismo a Dios como sacrificio sin mácula.»

Y por eso su sangre no nos purifica sólo cultual y legalmente, como la sangre de los animales, «sino que limpia nuestra conciencia de las obras muertas, a fin de que sirvamos al Dios vivo». Por su vida, y, de modo absoluto, por su muerte, fue obrada nuestra redención. Fue obra de pura entrega y sacrificio. Aun cuando era hijo de Dios, «aprendió obediencia por lo que sufrió y, consumado, vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna» (Hebr 5, 8 s). En la voluntad de Jesús, el Verbo humanado, que dijo: «He aquí que vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad», fuimos nosotros santificados de una vez para siempre por el sacrificio del cuerpo de Jesucristo (Hebr 10, 8).

La doctrina sobre la redención en los demás apóstoles. Entra también en nuestro tema describir brevemente la doctrina sobre la redención de los demás apóstoles, a fin de mostrar por ella que la soteriología de San Pablo no fue absolutamente el fruto de su propia especulación, creación de su propio espíritu, y acaso sólo por obra suya le fuera impuesta a la Iglesia. No. Esa doctrina lleva también los mismos rasgos esenciales en las iglesias no paulinas y, sobre todo, en los primeros apóstoles. Sólo que éstos no se preocupan tanto de establecer la manera cómo se cumple la muerte redentora de Cristo. Su interés no es especulativo, sino puramente misional, y se contentan con encarecer una y toda vez el hecho de la redención por obra de Jesús y por su muerte en cruz. Lo mismo que Pablo, Pedro caracteriza la muerte de Cristo como sacrificio expiatorio: «Él elevó nuestros pecados en su cuerpo sobre la cruz, para que, muertos a los pecados, vivamos para la justicia» (1 Petr 2, 24). La muerte redentora, objetiva, de Jesús en la cruz ha de tener, pues, como consecuencia el morir subjetivo al pecado. Lo mismo que Pablo, Pedro se preocupa también de la aplicación subjetiva del sacrificio expiatorio de Cristo. «Cristo ha muerto una vez por nuestros pecados, el justo por los inicuos, a fin de llevarnos a Dios» (1 Petr 3, 18). En una especie de fórmula litúrgica, habla el mismo Pedro de «la aspersión de la comunidad con la sangre de Cristo» (Petr 1, 2). Para Pedro, no menos que para Pablo y el autor de la carta a los hebreos, este sacrificio de la sangre del Señor es algo absolutamente superior: «Ya sabéis que no por precios corruptibles, por plata u oro, fuisteis redimidos de la vana conducta, heredada de vuestros padres, sino por la preciosa sangre, como de cordero

sin tacha y sin mancilla, Cristo» (1 Petr 1, 18-19). Pedro se acerca aquí inmediatamente a la expresión de Jesús del «rescate por los muchos». La sangre de Jesús es el precio por el que los judeocristianos fueron rescatados de la servidumbre de sus traiciones y de su ley. Aquí la doctrina petrina sobre la redención se toca de la manera más estrecha con la paulina. Por otra parte, la palabra de Pedro sobre Cristo, «cordero sin tacha y sin mancilla», nos lleva al círculo de las ideas joánicas. Según el evangelista San Juan, ya el Bautista había saludado a Jesús como «el cordero de Dios, que quita los pecados del mundo» (Ioh 1, 29 y 36). Según el Apocalipsis (5, 9), los redimidos entonan un cántico de acción de gracias a este Cordero sentado en el trono. En su sangre se han lavado de sus pecados (1, 5). Bienaventurados los que lavaron sus vestiduras en la sangre del Cordero (22, 14). En su carta primera, Juan se extiende sobre la significación salvadora de la obra de redención por Cristo: «El Hijo de Dios se manifestó para destruir las obras del diablo» (1 Ioh 3, 8). Se manifestó «para quitar nuestros pecados» (3, 5). Así pues, la redención del poder del demonio la pone Juan a renglón seguido de la redención del pecado. En el fondo son para él una sola y misma cosa. Es característico para el evangelista del amor que, para él, el motivo dominante de toda la obra de la redención es el amor de Dios y la vida que este amor nos regala. No se trata, pues, en último término, en la muerte redentora de Jesús, de una satisfacción a la justicia vindicativa de Dios, ni del pago de una deuda al demonio. «Dios ha enviado más bien a su Hijo unigénito al mundo, a fin de que vivamos por Él. El amor consiste no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Dios nos amó primero a *nosotros y envió a su Hijo para propiciación de nuestros pecados*» (1 Ioh 4, 9-10).

Del carácter de la muerte de Cristo se sigue para los apóstoles su sacerdocio y mediación (1 Tim 2, 5). Juan se expresa de modo semejante a Pablo: «Si alguno pecare, abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo, justo» (1 Ioh 2, 1). Igualmente Pedro: «A fin de que en todo sea Dios glorificado, por Jesucristo» (1 Petr 4, 11; cf. Hebr 13, 13 s). Así, la fórmula «por Jesucristo» se convirtió en la verdadera fórmula de la mediación de Cristo. El centro de la liturgia apostólica no lo ocupaba la divinidad de Cristo, es decir, el Logos, sino el Dios hombre, el Verbo humanado que se dejó tras de sí toda su divinidad para redimirnos. De ahí

que, como quedó notado, la primitiva liturgia cristiana no dirige sus oraciones a Cristo, sino al Padre por Cristo. Una oración semejante se halla, por ejemplo, en la oración de Pedro con ocasión de la curación del cojo de nacimiento (Act 4, 24 ss). De Pablo sólo conocemos dos oraciones que se dirijan a Cristo mismo, y cuarenta y cinco, en cambio, de sus oraciones se enderezan a Dios Padre. En ellas, como ya quedó notado, la Iglesia primitiva se muestra penetrada de la adorabilidad de Cristo.

En conclusión, puede decirse que las ideas de «rescate» y «expiación por los muchos» son los verdaderos fundamentos de la doctrina apostólica de la redención. Ambas se hallan en el mensaje del Señor mismo. Fue, sin duda, el acontecimiento de la última cena el que grabó tan profundamente en el corazón de los discípulos la palabra de Jesús sobre la entrega de su cuerpo y de su sangre, que no se cansaron luego de repetirla. En el breve credo del apóstol de las naciones se hallan como concentradas estas ideas apostólicas sobre la redención: «Yo os he transmitido, lo primero, lo mismo que yo he recibido: Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras» (1 Cor 15, 3).

En lo que sigue, trataremos de exponer la doctrina sobre la redención en los Padres apostólicos y en los teólogos dentro de su ámbito especulativo. Para poder distinguir en esta exposición lo que sólo es opinión teológica y lo que es doctrina revelada, consignaremos ante todo las definiciones dogmáticas de la Iglesia sobre la muerte redentora de Cristo.

24. *Doctrina de la Iglesia sobre la redención*

Definiciones dogmáticas del magisterio extraordinario. La herejía pelagiana fue la que obligó al magisterio de la Iglesia a expresarse por vez primera sobre la acción salvadora de Cristo. El pelagianismo juzgaba el pecado no en su conexión con el primer pecado de Adán, sino como acción personal libre del individuo, desligada de la corrupción original que acompaña a nuestra naturaleza. No veía, pues, el pecado de herencia en su conexión solidaria con toda la humanidad. El individuo puede por su propia culpa caer en el pecado; pero puede también por su propio personal esfuerzo levantarse del pecado. Sólo necesita del ejemplo de Cristo, en el sentido de una gracia externa. Cristo fue nuestro modelo, pero nada más; pues sólo para su propio merecimiento aceptó la muerte de cruz. De ahí que el pelagianismo negara la necesidad absoluta de la gracia preveniente y auxiliante. Sólo reconocía la gracia de la redención para la remisión de los pecados. En su estadio inicial parece haber negado también esta gracia. Sólo por la polémica de San Agustín, que insistente y enérgicamente alegaba la necesidad y universalidad del bautismo de los niños, se vio el pelagianismo obligado a admitir, por lo menos para la remisión de los pecados, la necesidad de la gracia redentora de Cristo. Contra los pelagianos se dirigió la definición del Concilio de Éfeso en su canon 10: *Si quis ergo dicit, quod pro se obtulisset semetipsum oblationem et non potius pro nobis solis, anathema sit*. El concilio definió, pues, el dogma de que Cristo no sufrió la muerte por sí, sino por nosotros.

Más radicalmente aún que el pelagianismo, impugnó el socinismo del siglo XVI la virtud redentora de la cruz de Cristo. Lelio Socino († 1562) y su sobrino Fausto Socino († 1604), en viva oposición con el viejo protestantismo ortodoxo, negaron no sólo los dogmas de la Trinidad y de la divinidad de Jesucristo, sino

también, lógicamente, la necesidad de toda gracia sobrenatural y de toda satisfacción vicaria de Jesucristo. Una especie de posición media entre la doctrina sobre la redención de la Iglesia y la de Socino, la representaron modernamente Hermes († 1831) y Antonio Günther († 1863).

Las superficiales doctrinas de los socinianos fueron ya condenadas por el concilio tridentino, que formuló las siguientes proposiciones (ses 5, can 3):

1. Es necesaria una redención de la culpa de Adán.

2. Esta redención se cumple sólo por los merecimientos de Cristo. Hay, pues, un mediador, que es Jesucristo.

3. La acción redentora de Cristo se cumplió *in sanguine, in ligno crucis, sua sanctissima passione.*

4. La redención es esencialmente un *satisfacere*, un *iustificationem mereri.*

5. Sus efectos se describen con los términos *regeneratio, iustificatio, redemptio, iustitia.*

6. Mas esta justificación no es meramente externa, un mero cubrir los pecados, sino un estado de justicia interna. La nueva justicia se convierte por Cristo en nuestra propia justicia: *factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio.*

Según lo expuesto, las proposiciones de fe de la Iglesia sobre la redención por Cristo son escasas. Ello se explica por el hecho de que, dentro del cristianismo, surgieron pocas herejías que impugnaran la doctrina cristiana de la redención. Si prescindimos de pelagianos y socinianos, estaba reservado propiamente a la teología liberal sobre Jesús y a sus sucesores acabar con el pensamiento cristiano de redención, como mística insostenible. Del lado católico, fueron los llamados modernistas los que aceptaron la opinión de la teología liberal de que «el dogma de la muerte redentora de Cristo no es esencial al cristianismo, sino que fue introducido en éste primeramente por San Pablo»; de ahí que el magisterio eclesiástico se viera obligado a expresarse más a fondo sobre la acción redentora de Cristo. En el nuevo Sílabo (Decreto *Lamentabili*, prop. 38) se condena la proposición de que la doctrina de la muerte redentora de Cristo no se remonta a Cristo mismo, sino a San Pablo. Es la última declaración de la Iglesia acerca del tema.

La doctrina de la redención en la tradición eclesiástica. Partiendo de esta base eclesiástica, vamos ahora a juzgar las tradiciones teológicas sobre la acción salvadora de Cristo en la época postapostólica. Por muy distinto que haya sido el modo como esas tradiciones han interpretado la muerte redentora de Cristo, todas, sin embargo, parten del hecho fundamental de que Cristo murió por nosotros y que en Él tenemos nosotros la vida. Pocos dogmas cristianos fueron ya desde los comienzos confesados con tanta fuerza como el dogma del Cristo crucificado por nosotros.

Los Padres apostólicos. No puede sorprendernos que los Padres apostólicos no se extendieran en verdaderas especulaciones sobre la acción redentora de Cristo, sino que se limitaran a repetir las afirmaciones recibidas del Señor y de los apóstoles. Ignacio de Antioquía defiende sobre todo contra los gnósticos judeocristianos la pasibilidad de Jesús. De ahí para también a hablar de la acción redentora de Cristo. Tónica de su predicación es que la pasión de nuestro Dios nos ha redimido. Poco antes de su martirio, escribió en su *Carta a los Romanos* (c. 6): «A aquel busco que murió por nosotros. A aquel quiero que por nosotros resucitó.» Su piedad es auténtica mística de la cruz. Para Justino, la redención consiste ante todo en nuestra liberación del poder de los démones. Pero, otras veces, si no hablan del sumo sacerdocio de Cristo, los apologistas recalcan con singular energía, frente a sus adversarios gnósticos, la redención de nuestro entendimiento por obra de Cristo. Para ellos, Cristo es sobre todo el maestro consumado de la verdad, el autor de una nueva ley y de una nueva moralidad.

Teoría de la recapitulación. Sólo con el siglo III se aventura a salir a la luz especulaciones independientes acerca de la obra redentora de Cristo. Una de las más antiguas teorías es la llamada doctrina de la recapitulación de San Ireneo. Según ella, la acción redentora de Cristo no consiste sólo en su obra total, en su vida y muerte, sino también en su encarnación. Por su encarnación, Cristo se ha convertido en la nueva cabeza de la humanidad. Toda la humanidad está en Él recapitulada. Él es *compendium totius generis humani*. En Él, por ende, se realiza nuevamente la unión de la humanidad con la divinidad, rota anteriormente por el pecado. En Él, Dios-hombre, está ya objetivamente cum-

plida la redención, en cuanto por ella se ha salvado el abismo infinito entre el Creador y la criatura y se ha restablecido la antigua unidad entre Dios y el hombre. El cabeza originario de la humanidad, Adán, significaba la separación hostil entre Dios y el hombre; el nuevo cabeza, Cristo, significa la más estrecha unión. La redención, pues, fundamentalmente se cumplió en el momento de la encarnación. Como quiera que entonces entró en la carne la vida divina, la humanidad quedó divinizada y con ello quedó objetivamente realizada la reconciliación con Dios. En las luchas posteriores contra los arrianos, la teoría de la recapitulación ofrecía a San Atanasio y a San Gregorio de Nissa una buena base para demostrar la consustancialidad divina de Cristo con el Padre. Sin embargo, al juzgar Ireneo y sus sucesores sólo el hecho de la encarnación como verdadera esencia de la redención, mutilaban la doctrina paulina sobre ella. En realidad, sólo hablaban del fundamento de nuestra redención, no de su realización; o, por mejor decir, no tomaban la encarnación en el conjunto de sus efectos, como una entrada del Logos en la total miseria de la humanidad *usque ad mortem*, sino que se ceñían por interés dogmático puramente al hecho místico de la encarnación.

Teoría de la compra o rescate. Como quiera que sea, ya tempranamente, por influjo de las cartas paulinas, apareció también la teoría del rescate. Consecuente con su doctrina del pecado hereditario, el apóstol de las naciones había defendido la doctrina de que el hombre caído estaba bajo el poder del demonio. Esta concepción paulina fue ya desarrollada por Orígenes en el sentido de ver en el hombre caído una propiedad formal del demonio. El pecado, según Orígenes, entrega al demonio por tan suyas las almas de los hombres, que no sólo las domina, sino que las posee como cosa realmente suya. Esta teoría supone falsamente que el demonio puede ejercer, por lo menos con los pecadores, cierta acción y dominio independiente en el sentido de los sistemas religiosos dualistas. La redención, consiguientemente, sólo podía consistir en ofrecer y dar al demonio un rescate por su propiedad. Orígenes, evidentemente, se dejó llevar por el *logion* del Señor que habla sobre el rescate a una teoría de la redención jurísticamente unilateral. La redención consistió en una especie de negocio comercial entre Cristo y el demonio. El demonic vino en ello

porque no sospechó que la vida de Cristo que había caído en su poder era vida del Verbo y, por tanto, divina e inmortal. Por la naturaleza humana del Señor que ocultaba su ser divino y por la concepción virginal de María, que también estuvo oculta al demonio, éste se dejó engañar y hubo por ello de entregar las almas de la humanidad caída en el momento en que Cristo murió en la cruz. Ideas semejantes se hallan ya, por lo demás, en Ignacio de Antioquía, según el cual el demonio, engañado por el misterio de la virginidad de María, no supo nada del hecho de que Jesús, sin padre terreno, sólo tenía a Dios por padre. En el mismo momento en que Jesús moría, se reveló su misterio divino. Por la muerte, quedó libre la virtud divina de Jesús, retenida y oculta antes en la humanidad. Jesús se levantó a una nueva vida y el demonio fue vencido. Claramente se percibe aquí el eco de la doctrina de la «kénosis» de San Pablo; pero con el pensamiento paulino se mezclan también elementos de gnosticismo dualista. El dualismo se ve en la exageración del poder del demonio hasta otorgarle un derecho formal de propiedad sobre las almas de los hombres. Las influencias gnósticas se delatan en la violenta oposición en que se conciben las naturalezas divina y humana de Jesús. La naturaleza humana no tiene valor en sí. Sólo sirve como vestidura externa, como disfraz para engañar al demonio.

La autoridad de Orígenes, por una parte, y la fe masiva en los démones, durante los postreros siglos de la antigüedad, explican que esta extraña teoría de compra y rescate pudiera aún ejercer su influjo en tiempos posteriores. Los teólogos sobre todo de influencia origenista, como los dos hermanos Basilio de Cesarea y Gregorio de Nissa, tienden a considerar la humanidad de Cristo como cebo del demonio. Sólo Gregorio de Nacianzo rechaza la teoría del derecho del demonio y la califica de blasfema. Por aquellos teólogos capadocios fueron también influidos algunos Padres aislados latinos, como San Ambrosio y hasta San Agustín y San Fulgencio. A través de San Agustín pasó la extraña teoría a algunos teólogos de la época carolingia, particularmente a Alcuino y Rábano Mauro. Hoy sólo tiene ya valor arqueológico.

Teoría del sacrificio expiatorio. La teoría del sacrificio expiatorio parece ser la que tiene más fundamento bíblico, pues se apoya en la palabra de Jesús sobre el rescate. Fue en primer término Tertuliano, con su formación jurídica, el que definió la muerte

de Jesús como una *satisfactio* de la divina justicia. Su discípulo Cipriano elaboró esta doctrina de la muerte satisfactoria de Jesús en sus rasgos esenciales. Los teólogos occidentales posteriores no hicieron sino variar el tema de la satisfacción de Cristo, en la línea de Agustín, Jerónimo, León I, Fulgencio y Gregorio Magno. Los pecados de la humanidad son considerados como una deuda que el Dios justo tiene derecho a reclamarnos. El pasivo de la deuda se salda por el activo de la voluntaria entrega del Verbo hecho hombre. Para los teólogos se planteaba desde ese momento la cuestión de por qué Dios exige una satisfacción tan rigurosa por la sangre de su propio Hijo. Anselmo de Cantorbery y Tomás de Aquino trataron de resolver la cuestión por el principio de que la infinitud de la culpa exige también una expiación infinita. Así pretendían comprender la redención por Cristo en su necesidad intrínseca. El Hijo de Dios tenía que morir, porque sólo Él podía ofrecer una expiación infinita y era por ello capaz de borrar la infinitud de nuestra deuda. Posteriormente, frente a algunas objeciones, la escuela tomista se apoyó en el principio: *Honor est in honorante, iniuria in iniuriato*. Es decir, la magnitud de la injuria se mide por el que sufre la injuria; y como es el Dios infinito a quien se hace la injuria, es también necesaria una expiación infinita. Pero como quiera que, al revés, la magnitud del honor o de la satisfacción se mide por el que da este honor o satisfacción, es ésta insuficiente en cuanto viene de un hombre. El hombre es un ser finito; su satisfacción, por tanto, no puede tener valor ilimitado, aun cuando la injuria de su pecado es infinita. Sólo Dios puede dar una satisfacción infinita. Sólo pudo darla el Dios hecho hombre.

Teoría de la aceptación. Duns Escoto rechazó la teoría de la satisfacción, de Anselmo y Tomás de Aquino, y formuló en su lugar la llamada teoría de la aceptación. Según ésta, es sólo la graciosa aceptación del Padre la que da pleno valor a la obra expiatoria de Cristo. De suyo, la muerte de Jesús no hubiera sido suficiente para reconciliar al hombre con Dios. Sólo hubiera sido una satisfacción de *congruo*. Mas, por la unión de la humanidad de Jesús con el Verbo eterno, existía para Dios una razón extrínseca para atribuir a la acción expiatoria de Jesús un valor infinito. También, pues, Escoto mantiene el pensamiento capital de que la muerte de Jesús en la cruz representaba una satisfacción vicaria

plenamente suficiente y hasta sobreabundante; pero la razón más profunda por que esta satisfacción tuvo pleno valor y fue sobreabundante no es el fondo satisfactorio inmanente al dolor expiatorio de Jesús, sino solamente la voluntad graciosa de Dios. La redención, pues, se presenta en Escoto como obra de la gracia de Dios, con fuerza mucho mayor que en Santo Tomás. Su propia meritoriedad está solamente sustentada por la voluntad graciosa de Dios. Aun cuando el sacrificio de la muerte del Dios hombre puede de suyo llamarse una obra de satisfacción infinita, no puede, sin embargo, hallarse ningún motivo decisivo por que pudiera llamarse una obra plenamente expiatoria para nosotros. Sólo la graciosa aceptación de Dios nos explica el misterio de que la muerte expiatoria de Jesús se nos impute o aplique también a nosotros.

Por Escoto y su teoría quedó conmovida en su base y hasta superada la doctrina anselmiana sobre la absoluta necesidad de la muerte redentora de Jesús. La teología actual sólo sostiene la conveniencia de la muerte redentora de Cristo. Dios no estaría obligado por su justicia a exigir en absoluto una satisfacción. Mucho menos le habría obligado su justicia a la forma cruenta de la satisfacción, tal como se realizó sobre el Gólgota. Sin ofender a su justicia, nos hubiera podido redimir por pura gracia libérrima.

La muerte de Jesús como «mysterium tremendum et fascinosum».

Que Dios, sin embargo, escogiera esta forma cruenta de satisfacción, es misterio para cuyo esclarecimiento el pensamiento creyente sólo puede hallar razones de congruencia ahondando en el concepto cristiano de Dios. Sobre el Gólgota, mejor que sobre parte alguna, se revela Dios como *mysterium tremendum et fascinosum*. Aquí precisamente surge ante el hombre religioso, evidente e irresistible, el misterio de Dios, el terror de su justicia y lo conmovedor de su misericordia. No hay otro hecho de la historia capaz de obrar de modo tan arrebatador sobre el hombre y llevarle a penitencia, como el acontecimiento de Jesús sobre la cruz. Dios es santo, santo, santo. La distancia de Dios y de la criatura no se ha acortado en el cristianismo, sino que se ha llevado hasta lo absoluto. La primera petición del padrenuestro dice: «Santificado sea el tu nombre». Toda la majestad de Dios, todo su poder que devora, digámoslo así, al ser creado, se nos ofrece en su

exigencia de absolutez. Como este *mysterium tremendum* es a par *mysterium fascinosum*, voluntad eterna de gracia, tanto más maravilloso y arrebatador resulta ese hecho para el hombre, que lo mira sobre el trasfondo de la exigencia divina de lo absoluto. Dentro de esta inmensa profundidad y anchura del misterio divino hay que insertar la doctrina cristiana de la redención. Dios es el misterio absoluto. Todo lo que haga relación a Dios, tiene que ocultar dentro de sí un peso de misterio. Y cuanto más misterioso sea, cuanto más aparezca como «lo totalmente otro», tanto mayor es la probabilidad de que nos las habemos con Dios. En cuanto la acción redentora de Cristo es lo más íntimo de Dios, la revelación, digámoslo así, de su «corazón», tiene que ser algo totalmente otro de lo que nuestro entendimiento humano atribuiría a Dios. Cuando Pablo viene a hablar de los consejos redentores de Dios, brota de sus labios un himno de estupor y de alabanza: «¡Oh profundidades de riquezas y sabiduría y ciencia de Dios! ¡Cuán inescrutables son sus juicios e irrastreables sus caminos!» (Rom 11, 33). De ahí que toda teoría sobre la redención que hable de una necesidad de la pasión de Cristo, debe rechazarse *a priori*, pues no es compatible con el carácter de misterio de Dios y de sus consejos.

Dios no es sólo misterio, sino también misterio tremendo. El temblor delante de Dios es la función fundamental de la experiencia religiosa. De ahí que la redención sobre el Gólgota no puede menos de producir en nosotros ese temblor. ¡Cuán de otra manera hubiera trazado el hombre el camino que condujera a la redención! Para el minúsculo pensamiento humano, todo se hubiera hecho de modo absolutamente traslúcido y racional, sin tensiones e incomprensibilidades de ninguna clase. Con absoluta sencillez señala Isaías al siervo de Yahvé, que toma sobre sí los pecados de su pueblo. Y apenas ha dicho lo que Dios le manda decir, él mismo se espanta de lo dicho. Y cuando el espíritu de Dios no era ya tan vivo, huyeron los hombres de la imagen de horror del siervo paciente de Yahvé y se buscaron, como en el judaísmo poscanónico, una imagen del Mesías que se ajustara al sentimiento y deseos carnales. También la moderna teología liberal se horroriza ante una redención por la sangre, las llagas y la cruz. Si, en fin, tenía que haber un Mesías, tenía que ser un Mesías beatíficamente sonriente, un Mesías entre flores y niños, un maestro de la humanidad, ante quien todo error pálido y

toda niebla de sentimiento del pecado se deshilachara como el humo.

Pero los pensamientos de los hombres no son los pensamientos de Dios. Cuando los ángeles, que en virtud del conocimiento intuitivo infuso conocían en su esencia y verdad, sin obstáculos ni tentaciones externas, la voluntad del eterno, no como nosotros en puras copias y símbolos, se rebelaron contra Dios, la respuesta del Dios terrible fue su inmediata reprobación. Su pecado fue su propio ser íntegro; no, como en nosotros, sólo una parte del ser. Se convirtieron, pues, en demonios. El primer hombre no podía pecar así, y por eso no podía tampoco caer tan profundamente y hubo para él gracia. Pero la forma en que esta gracia le fue concedida llevó la marca del horror del Dios tres veces santo. El sueldo del pecado es la muerte. Los siglos precristianos se hallaban bajo el terror ante el absolutamente otro, ante el todo santo. De ahí sus sacrificios sangrientos de expiación. De ahí que el acto de satisfacción del pecado por Cristo llevó en sí el signo del horror de la pasión y muerte. En él se reflejan los horrores de la divina justicia. Pero no se para en estos horrores. «Mirad — exclama Juan — cuán grande amor nos ha mostrado el Padre al entregar por nosotros a su Hijo unigénito.» También sobre el Gólgota brilla en dos grandiosos actos del amor de Dios, aquel *mysterium fascinosum* que es Dios mismo. El que muere es hijo de Dios. Dios no ha perdonado a su propio hijo. Él nos ha amado primero. Ya hemos indicado cómo la encarnación de Cristo es pura gracia y cómo ella preparó el Calvario. Y lo que por el acontecimiento del Calvario se ganó para nosotros es a su vez pura gracia y amor, es decir, que Dios nos aplique a nosotros la acción salvadora de Cristo, y, en graciosa aceptación, reconozca la obra y sufrimiento heroico del primogénito de los hermanos como obra y dolor por todos nosotros. El crucificado, en lo que es y en lo que por nosotros realiza, es para nosotros la caridad de Dios hecha visible, el *mysterium fascinosum* ante nuestros ojos. Esta plenitud de gracia, como la otra plenitud de horror, no pueden separarse una de otra, como también su misericordia y su justicia son una sola cosa, el Dios uno. Justamente en esta misteriosa unión de justicia y misericordia resplandece para nosotros el concepto cristiano de Dios en su unicidad y sublimidad.

Redención y responsabilidad moral del hombre. Desde este momento se ve patente la superficialidad que late en el fondo de las objeciones modernas contra la doctrina cristiana de la redención. Los modernos objetan que una redención desde fuera, una redención por otro, por representación, repugna a la exigencia ética fundamental de que toda fuerza moral ha de radicar en uno mismo, y, por ende, el dogma cristiano de la redención por obra del Dios-hombre destruye el más alto bien de la propia responsabilidad moral. La nueva vida quedaría ligada a algo extrapersonal, a una mediación extraña, y ello estaría en pugna con el modo moderno de entender la moralidad personal, la autonomía de nuestra moral. Sólo la propia redención puede entrar en cuenta para el hombre ético.

La objeción pasa por alto que en el pecado no se trata de un desorden puramente ético que se cumple en la voluntad del hombre, sino de un trastorno existencial que afecta al ser íntegro del hombre y destruye sus conexiones físicas y metafísicas. Realmente, si el pecado fuera sólo un proceso físico, un *passus praeter viam* puramente intra-anímico, podríamos en todo momento repararlo y rectificarlo por el simple hecho de volvernos otra vez, por nuestras propias fuerzas, al camino recto. En tal caso, la auxiliadora nata sería una educación puramente ética, y una moral sin religión o monística podría servirnos por lo menos para evitar groseros excesos. Pero el hombre legal dista mucho aún de ser el hombre verdaderamente bueno y puro. Hay superhombres morales ante cuya moralidad nos invade secreta repugnancia. Basta pensar en el tipo del estoico orgulloso de su virtud, del fariseo que se tiene por justo, del bravo «hombre honrado» de la época de la ilustración. Cuando semejante hombre «moral», semejante acróbata de la virtud o del deber se siente satisfecho de sí mismo y dice como el fariseo en el templo: «Señor, yo te doy gracias, porque no soy como ese infeliz publicano, ahí en el rincón del templo», demuestra no haber mirado bastante en las profundidades borbollantes de su propio ser. Le falta justamente lo más fino, el verdadero perfume de toda moralidad, el sentimiento profundo de que, medida con el solo santo, con la santidad esencial, toda su pulida moralidad está podrida y hedionda. ¿Acaso la última guerra mundial no nos enseña con espantosa evidencia qué demonios habitan en los hombres, qué canes aúllan en los soterraños del ser humano, cómo a uno y otro lado de las fron-

teras alemanas puede despertarse la fiera en el hombre? Pero no la fiera, pues éstas obran por instinto ciego, por impulso innato e inconsciente. La fiera es inocente frente a esos monstruos de la guerra mundial que, conscientemente, en plena reflexión, con libérrimo «sí» de su voluntad, acumularon abominación sobre abominación. *Ecce homo!* Éste se el hombre con sus íntimas profundidades. El verdadero cristiano siente elementalmente que toda esa llamada moral es en el fondo cultura superficial.

La historia de la religión y de las costumbres demuestra que en el alma de todos los tiempos y de todos los países vive el profundo y fuerte sentimiento de que el hombre es impuro y ha sido concebido en pecado por su madre. Los ritos tabú de los primitivos, las ceremonias de expiación de las religiones de los pueblos cultos, han brotado de esta fina percepción «del alma naturalmente cristiana» (Tertuliano). Por esta fuerte conciencia de la propia maldad natural le dijo una vez Pedro a Jesús: «Señor, apártate de mí, porque soy hombre pecador» (Lc 5, 9). Cuenta el profesor Jocham en su autobiografía *(Briefe eines Obskuranten)* que cuando su buena madre se hallaba en el lecho de muerte, no se cansaba de rezar y le invitaba también a él a que rogara por su pobre alma. Jocham pasaba entonces por su período de *Sturm und Drang*, durante el cual se tiene todavía fe en el propio yo y en su autonomía. La orientación es puramente ética, no religiosa, y se profesa un alegre optimismo en la visión de sí mismo y de las cosas. De ahí que al joven Jocham le pareciera extraño el ruego de su madre: «Madre, ¡tú has sido siempre buena! Por lo que yo recuerdo, no sé de ti nada malo. Durante toda tu vida te has sacrificado por nosotros, no te has concedido nada a ti misma y has hecho mucho bien a los pobres. Realmente, no tienes por qué temer que Dios no te sea propicio.» Su madre le miró entonces con extraños ojos y, haciendo un último esfuerzo, le señaló el crucifijo en un rincón del cuarto. «Hijo mío — le dijo —, ¡si no fuera por ése!» La sencilla mujer campesina se había dado cuenta con el instinto del puro hijo de la naturaleza y la despierta conciencia del moribundo que toda nuestra moralidad no vale para nada. Ante el solo santo, toda nuestra naturaleza es impura y profana. Sólo vale aquí el redentor. Sólo en su ser santo, unido con la divinidad, somos sanados nosotros.

Así pues, frente a la exigencia de la redención por sí mismo, hay que decir que necesitamos una ayuda divina extrapersonal,

una redención por el Dios-hombre, porque nos hallamos enfermos en las raíces de nuestro ser y justamente por eso todas nuestras mejores acciones serían insuficientes. Sólo cuando ese ser nuestro natural es santificado y unido con Dios, puede surgir de esa unión con Dios una moralidad alegre y bienaventurada, una vida verdaderamente santa y divina. Sólo entonces se aleja del anhelo cristiano de virtud la opresora conciencia de estar plantando un jardín en suelo pantanoso, es decir, de cultivar una moral que, en su esencia más profunda, es totalmente falsa. Nuestra moral necesita de la religión para ser moral. Con ello queda establecido otro motivo que ha de hacer reflexionar a los despreciadores del mensaje de la redención. La redención no significa una mera imputación externa y mecánica del fruto de la redención, sino que significa, además de eso, que nosotros con toda nuestra existencia nos entregamos a Cristo redentor, nos instalamos existencialmente dentro de su pensar, querer y obrar, nos incorporamos a Él y de Él tomamos continuamente, como los sarmientos de la cepa, nuestro impulso y movimiento. La redención, pues, no es sólo don, sino tarea y acción; pero una acción que estriba en la seguridad objetiva de nuestra conciencia, que nos viene de Cristo; que estriba, repetimos, en la conciencia de estar, por el bautismo, salvados de una vez para siempre en Cristo. Partiendo de aquí, se puede oponer otro reparo a los abogados de la redención por sí mismo. Partiendo de su teología de la conciencia, rechazaba Ernst Troeltsch toda redención externa. «La doctrina de un acto de redención, realizado de una vez por el sufrimiento punitivo de Jesús, que se aplicaría a cada alma por la fe, no debe mantenerse, por ir contra el sentimiento metafísico actual y ser incompatible con el pensamiento histórico y, sobre todo —y ésta es la más grave objeción religiosa—, por suponer un concepto jurístico de Dios, cuyo enorme antropomorfismo contiene además la intrínseca contradicción de ser en el fondo Dios mismo quien a sí mismo se procura satisfacción al estatuir esa muerte redentora» (*Glaubenslehre*, ed. por Martha Troeltsch, 1911).

¿Qué entiende Troeltsch por «sentimiento metafísico»? En la metafísica, desde luego, lo decisivo no debiera ser el sentimiento sino el pensamiento. El sentimiento es algo subjetivo que no tiene consistencia ante la palabra diamantina de la revelación intemporal. Igualmente enigmático es también qué quiera decir eso de «pensamiento histórico». Sin duda se refiere a sus leyes «sobre

la correlación y analogía» de que antes habláramos y que justamente rechazamos en cristología, por ser una tácita y velada negación de lo que en cristología ha de investigarse ante todo: la cuestión sobre la pretensión y ser divino de Cristo. Sólo comprendemos, pues, el tercer reparo, la objeción religiosa de que Dios mismo, al ordenar la muerte de cruz, se procura satisfacción a sí mismo. Si la frase se toma literalmente, resulta una evidencia y hay que admirarse de en qué sentido puede descubrir aquí Troeltsch una contradicción íntima y un antropomorfismo. La frase es antes bien una consecuencia inmediata del concepto de Dios y rechaza de antemano todo antropomorfismo, pues realiza sin reserva el *deus solus* y el *soli deo gloria*. Justamente porque Dios es Dios, porque nosotros, como criaturas, todo lo que tenemos, de Dios lo tenemos, sólo por obra de Dios puede darse un movimiento hacia Dios. Ningún hombre, ninguna criatura puede darle realmente nada a Dios. Dios mismo más bien tiene antes que darnos la capacidad para dar, y cuando el hombre, por el pecado, se sale de este movimiento hacia Dios, sólo Dios mismo puede ser también quien redima al hombre caído y se dé así satisfacción a sí mismo. Jamás podrá una criatura finita dar satisfacción al *solus sanctus*. En todo caso, pues, es siempre Dios mismo, y sólo Él, el que realiza una obra verdaderamente satisfactoria. La idea de que un ser finito pudiera satisfacer a Dios, confundiría dos esferas, dos ámbitos de ser completamente distintos y supondría, consiguientemente, un dualismo metafísico. Dentro del único reino de Dios, toda iniciativa, toda resolución, toda satisfacción sólo puede venir de Dios mismo.

Pero Troeltsch, probablemente, no lo entiende en el sentido de que un hombre pueda dar satisfacción a Dios. Lo que le escandaliza es más bien que Dios sacrifique a su propio Hijo, consustancial con Él, para satisfacerse a sí mismo. Dios es cruel contra sí mismo. Se mata a sí mismo en su propio Hijo, para vivir como quien ha recibido satisfacción. No es, pues, para Troeltsch absurdo que Dios se procure satisfacción a sí mismo, sino que se la procure de ese modo por la entrega de sí mismo, por una forma de obrar sin sentido, irracional y hasta contrarracional. ¿No es ése un Dios sanguinario que en su cólera se enfurece contra sí mismo?

¿Qué hay que decir sobre eso? Sobre eso hay que decir que toda la dificultad sobre el Dios sanguinario se desvanece si

nos preguntamos a la luz del dogma qué lugar ocupa en la obra redentora de Cristo la *forma servi* y cuál la *forma Dei*, qué función desempeña la humanidad de Cristo en esa obra y cuál su divinidad. Si la humanidad de Cristo se extinguiera en la obra de la redención del Señor; si, consiguientemente, se tratara, en el sentido del monofisismo o de las mitologías paganas, de un Dios verdaderamente paciente y muriente, y sólo de Él, entonces, sí, Dios se procuraría la satisfacción a sí mismo. Pero, en realidad, el que procura la satisfacción es hombre pleno y entero que no ha recibido de la divinidad atributo divino alguno fuera del ser personal. Y este hombre entero y pleno da la satisfacción con íntima libertad personal: «Yo doy mi vida por mí mismo. Yo tengo poder de darla y de volverla a tomar» (Ioh 10, 18). Y lo que con esta libertad ofrece no es la divinidad, sino su naturaleza humana. Ésta sola es la verdadera culpable. Ella pecó en el primer hombre y sigue pecando en nosotros, sus descendientes. Como verdadera culpable, ella sufre también y expía sobre el calvario en el primogénito de los hermanos. Y como no se pertenece a sí misma, sino al Verbo, su expiación es radical y eficaz para todos los hombres. A la luz del dogma, no puede, pues, hablarse de un sacrificio de Dios mismo, de la propia esencia divina. La objeción de Troeltsch no supone la imagen del Cristo de la Iglesia, sino la monofisítica.

La redención de Cristo no es un hecho cumplido una vez y que pertenece ya a la historia, sino una realidad permanente. Es fuerza y vida, eterna regeneración y reconciliación. La Iglesia formula esta verdad en su doctrina sobre la realeza de Cristo y su eterno señorío.

25. *La realeza del Redentor*

La realeza de Cristo en su Iglesia.

Ya el Antiguo Testamento afirma la soberanía eterna del Mesías: «Yo, empero, he sido constituido rey sobre Sión, su monte santo» (Ps 2, 6; cf. Mich 4, 7; Zach 9, 9). En el Nuevo Testamento, el ángel anuncia a María: «Reinará sobre la casa de Jacob eternamente» (Lc 1, 32). En el credo, la gloria de Jesús redentor es confesada con estas sencillas palabras: *Sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis*. El estar sentado significa la potestad real, soberana y judicial de Jesús. El Concilio Niceno-constantinopolitano añadió en el símbolo las palabras: *Cuius regni non erit finis*, contra Marcelo de Ancira que, partiendo de supuestos originistas, defendía la doctrina de que, al fin de los tiempos, Cristo dejaría otra vez la naturaleza humana y entregaría al Padre su puesto de cabeza y rey de la humanidad. El himno a la realeza de Cristo lo entona señaladamente San Juan en el Apocalipsis (19, 16). Juan contempla en la visión a Cristo en el cielo con el manto regio y la inscripción: «Rey de reyes y señor de los señores». Para el mundo cristiano primitivo y antiguo, el poder regio de Cristo era ya afirmado por la expresión *Kyrios*. «No hay nombre que tan tenazmente vaya unido al nombre de Cristo como el de κύριος (Harnack, *Dogmengeschichte* 1⁴, p. 203). Conforme al modelo platónico, Orígenes y señaladamente Agustín intentaron en la época patrística contemplar todo el acontecer histórico desde el punto de vista de la soberanía de Cristo. La historia universal no es otra cosa que una progresiva diferenciación entre el bien y el mal y una progresiva derrota de la *civitas diaboli* por la *civitas dei*. En la alta escolástica, algunos de sus representantes llegaron a trasladar también esa soberanía de Cristo a las relaciones terrenas y la quisieron ver realizada en el supremo poder de su representante en la tierra *in rebus spiritualibus et temporalibus*. Pero los mejo-

res representantes de la escolástica, sobre todo Santo Tomás de Aquino (*in Hebr.* 1, 1 y 4), sostuvieron que esa soberanía de Cristo ejercida por el Papa sobre la tierra, directa e inmediatamente sólo alcanza los bienes del alma y del espíritu y sólo mediatamente, *ratione peccati*, a los intereses terrenos: *Non eripit mortalia, qui regna dat caelestia*. Cuanto de santo y divino se cumple en el cielo y en la tierra, toda la acción caritativa, toda piedrecita o granito de arena en el templo de Dios, todo se obra por medio del poder soberano de Cristo. De ahí la alabanza de la Iglesia: *Tu rex gloriae, Christe!* Por la Iglesia viviente, la realeza de Cristo va atravesando ininterrumpidamente los siglos. En sus poderes sobrenaturales y, principalmente, en sus sacramentos, se prolonga la vida de Cristo. El cristianismo, por ende, no es algo perecedero y muerto. No es de ayer, sino de hoy. Siempre que es predicado el Evangelio, es Cristo quien nos predica. Siempre que se administra un sacramento, Él es quien cura cuerpo y alma y nos libra de todas las ataduras terrenas y supraterrenas. Atraviesa el tiempo como Cristo eterno. Aunque se derrumben los tronos terrenos, el trono de este rey de reyes, mientras exista el mundo, no se derrocará jamás. Las puertas del infierno no prevalecerán contra Él.

Mas, en particular, pueden señalarse tres etapas que conducen al trono soberano del redentor, tres como estadios de desenvolvimiento de su realeza: La bajada de Cristo a los infiernos, su resurrección y su ascensión a los cielos.

La bajada de Cristo a los infiernos. Es dogma de fe de la Iglesia que, después de la muerte del Señor, el alma humana de Jesús bajó al limbo. A decir verdad, este artículo no entró en el símbolo de la fe hasta el siglo IV. Al negar Apolinar de Laodicea el alma humana de Jesús, o, mejor dicho, su *pars intellectiva*, que era sustituida por el Logos, los Padres se refirieron en primer término a la bajada de Cristo a los infiernos, para demostrar así la existencia de su alma humana. Puesto que el cuerpo de Jesús yacía en el sepulcro, sólo su alma pudo haber bajado a los infiernos. De este modo, la atención de los teólogos se dirigió en esta época hacia la *descensio ad inferos*. Desde el siglo VIII, en todas las fórmulas o redacciones del símbolo se halla el «*descendit ad inferos*». Finalmente, en 1215, el cuarto concilio Lateranense definió la antigua fe en la nueva forma: «*Descendit in anima et resurrexit in carne ascenditque pariter in utroque*». El lugar a que Jesús bajó

se llamó «infierno». Esta palabra podía designar el infierno propiamente dicho y también el purgatorio y el llamado *limbus patrum et puerorum*. El nombre de limbo o «pre-infierno» procede de la escolástica que ponía antes del infierno el lugar de los justos del Antiguo Testamento. Pero los reformadores, a fin de poner de manifiesto la victoria de Jesús sobre el demonio, mantuvieron el concepto antiguo de «infernus», en el sentido de que el Señor Jesús había ido al infierno, lo destruyó personalmente y ligó así al diablo. Lutero mismo aceptó decididamente esta opinión (cf. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 781). El dogma de la Iglesia quiere decir que el alma humana de Cristo unida con el Logos, después de su separación del cuerpo, descendió a las almas de los justos precristianos y les llevó la buena nueva de la redención. Literalmente, es cierto que el dogma sólo habla de un *descendit ad inferos* y haría pensar puramente en el hecho de que Cristo murió realmente. Con el *descendere*, los judíos de entonces entendían sólo el hecho de la muerte (cf. Gschwind, *Die Niederfahrt Christi*, 1911), la bajada de las almas al Seol o Hades a juntarse con los padres allí reunidos. Según esto, nuestra fórmula sólo habría querido expresar la verdad de que Cristo, en su muerte, no fue inmediatamente arrebatado de la tierra al cielo, sino que durante el triduo anterior a su resurrección descansó, como verdadero difunto, en cuanto al cuerpo, en la sepultura.

Pero si se mira más a fondo la tradición bíblica y eclesiástica, hay que entender el *descendit* en sentido más profundo, es decir, como expresión de la regia soberanía de Cristo sobre los muertos. En su carta a los efesios (4, 9), escribe Pablo: «Y que subió, ¿qué quiere decir sino que antes también bajó a las partes inferiores de la tierra?» El apóstol, pues, siguiendo un procedimiento de argumentación rabínica, deduce de un *ascendere* un *descendere*. Según la mayoría de los teólogos, aquí se alude exclusivamente a la bajada del Hijo de Dios a la tierra. Pablo no indica ni con una sola sílaba que piense en un descenso de Cristo al limbo. Consiguientemente, hay que excluir Eph 4, 9 como base de demostración de nuestro dogma. Una alusión velada al descenso a los infiernos parece haberla hecho el Señor mismo. Mateo (12, 40) trae el *logion*: «Como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del monstruo marino, así estará el hijo del hombre tres días y tres noches en el seno de la tierra.» Para que la comparación cuadre, hubo de estar en el seno de la tierra el hijo

del hombre, no el cadáver de Jesús, sino Jesús mismo vivo, por lo menos su alma viva, pues Jonás estuvo en el vientre de la ballena no muerto, sino vivo. Muchos teólogos se refieren a la palabra de Jesús al buen ladrón: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 43). Pero habría que demostrar que Jesús entendió realmente por paraíso el limbo o preinfierno. Otros hallan una alusión semejante en Mt 27, 52: (A la muerte de Jesús) «resucitaron muchos cuerpos de santos que habían dormido.» Los teólogos creían poder unir el despertar o resucitar de los santos dormidos con la muerte de Jesús, entendiéndolo como una acción liberadora de Cristo al aparecer en el limbo de los padres. Con mayor claridad que esos textos, parece proponer el dogma que nos ocupa el pasaje de 1 Petr 3, 18 ss: «Porque también Cristo padeció una vez por nuestros pecados, el justo por los inicuos, a fin de conducirnos a Dios, muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu. Y en ese espíritu marchó a predicar a los espíritus que estaban en prisión, aquellos que en otro tiempo no creyeron, cuando los estaba esperando la paciencia de Dios, en los días de Noé, al tiempo de contruirse el arca, a la que pocos, es decir, ocho almas entraron para salvarse por el agua.» El pasaje es realmente difícil. Se hallan en él elementos mitológicos. Spitta (*Christi Predigt an die Geister*, 1890), p. e., entiende por los espíritus a los que Cristo predica, aquellos seres angélicos que, según Gen 6, tuvieron trato carnal con bellas hijas de hombres. Según la leyenda judía que se desenvolvió en el libro del Henoch etiópico y también en el de los Jubileos y que, como lo prueban Jud 6 y 2 Petr 2, 4, era también conocida de la cristiandad primitiva, esos espíritus están aherrojados con eternas cadenas en la tinieblas del Tártaro hasta el día del juicio, en que han de ser arrojados al abismo del fuego. Según esta leyenda, no puede hablarse de redención de los espíritus condenados en sus prisiones, pues están antes bien condenados a tormentos eternos. De ahí que la predicación de que habla Pedro no pudo haber llegado a tales espíritus. A lo sumo pudiera admitirse que por predicación entienda una amenaza o intimación de castigo. Por lo demás, Pedro nota expresamente que esta predicación fue dirigida a los espíritus de aquellos hombres que no se convirtieron en tiempo de Noé. No hay que pensar, por ende, contra esta clara indicación, en los ángeles malos, sino en los ahogados en el diluvio. La tendencia a descubrir huellas

mitológicas en el Nuevo Testamento ha favorecido, evidentemente, la interpretación o referencia a los ángeles. Según la letra del texto, por los espíritus encerrados en la cárcel sólo pueden entenderse las almas de los que perecieron en el diluvio. Hay que suponer que muchos de los que en los días de Noé rechazaron la predicación de penitencia llegarían aún, ante el terror del diluvio, a arrepentimiento y penitencia y como arrepentidos y penitentes serían acogidos en el Seol. A éstos anunció Cristo la redención. Pero como quiera que en el Seol no estaban sólo estos penitentes convertidos en el diluvio, sino todos los que desde Adán se habían vuelto a Dios, no hay duda de que el mensaje de salud fue llevado por Jesús a la humanidad entera precristiana que muriera en la penitencia. Esto por lo menos admite unánimemente la tradición cristiana. Ésta entiende, pues, el texto de Pedro en el sentido de un mensaje de redención que llevó Cristo no sólo a los penitentes del diluvio, sino a todos los justos precristianos. Por esta extensión del sentido del relato de Pedro, sale Cristo de su ángulo histórico-temporal y se le pone en el marco de una predicación universal de salud. Esta idea de una redención universal que abarcara también al mundo precristiano, era tan natural que hubiera sido sorprendente no la hubiera aprovechado la tradición cristiana. Por razón de la universal voluntad salvífica de Dios y de la universalidad de la redención, la reflexión teológica tuvo que llegar a la idea de que Cristo no sólo había redimido a los que en tiempos precristianos quisieron salvarse, sino que fue redentor de la humanidad entera.

Pero si tomamos el pasaje de 1 Petr 3, 18 simplemente en sí mismo, no en conexión con la tradición eclesiástica, por este texto no resulta realmente claro si el mensaje de Cristo se dirigió efectivamente a todos los difuntos, o sólo a los difuntos condenados. En el último caso, su predicación no pudo significar más que una intimación de castigo, la proclamación definitiva de su victoria sobre el infierno. No pocos Padres hicieron resaltar precisamente esta finalidad de la bajada a los infiernos. Cristo habría querido vencer así definitivamente la muerte y el infierno. También Lutero abrazó esta opinión. Que la predicación de Cristo a los muertos no fue sólo conminación de castigo, sino también mensaje de salud para los penitentes, sólo lo sabemos por la tradición de la Iglesia. No pocos Padres la atestiguan. Y su testimonio, como confiesa el mismo Bousset (*Kyrios Christos*, p. 34), puede

seguirse hasta muy cerca de la época cristiana primitiva. Así, ya Ignacio de Antioquía llama la atención sobre el mensaje de salud a los difuntos: «¿Cómo podremos nosotros vivir fuera de Aquel a quien los mismos profetas, discípulos suyos que eran ya en espíritu, esperaban como a su maestro? Y por eso, el mismo a quien justamente esperaban, venido que fue, los resucitó de entre los muertos» *(ad Magn.* 9,2; versión de D. Ruiz-Bueno, ed. BAC, p. 464). Tertuliano (*de Anima* 55) llama a los profetas y patriarcas «apéndices» de la resurrección del Señor. De manera semejante juzgan Clemente de Alejandría, Orígenes, Metodio de Olimpo y otros. Algunos apócrifos, como «La Ascensión de Isaías», las Actas de Tomás y otros, no demuestran menos que la convicción de que la bajada de Cristo a los infiernos estaba profundamente arraigada en la primitiva fe cristiana.

Por lo demás, en el ser mismo y misión de Cristo radica el hecho de que su predicación en el infierno tuvo que ser un mensaje de salud. Cristo, desde luego, no vino al mundo como juez, sino como salvador. Una parte de los Padres orientales llegó incluso a extender este mensaje de salud a los réprobos mismos. Aquí aparece la doctrina origenista de la *apocatástasis* o «restauración», en el sentido de una última y definitiva gratificación de todos los hombres, aun de los condenados. Los occidentales, en cambio, bajo la dirección de San Agustín, limitaron la acción redentora del descenso a los infiernos a los que murieron en la penitencia, así del Antiguo como del Nuevo Testamento. Santo Tomás de Aquino junta la opinión de que Cristo descendió al verdadero infierno de los condenados con la doctrina de que Él liberó o redimió a los justos del Antiguo Testamento que esperaban su advenimiento. En el infierno viven tanto los justos como los pecadores difuntos. Lo que unos y otros tienen de común es el estar apartados del Dios vivo. Santo Tomás no conoce aún el concepto del limbo o pre-infierno. Para fundar su doctrina, defiende la opinión de que Cristo tomó todas las formas de castigo que proceden del pecado. Sin embargo, en su *Suma Teológica* rechaza semejante sufrimiento de castigo por parte de Cristo. Según la nueva opinión, el alma de Cristo bajó a los infiernos sólo «en cuanto al lugar», sólo para librar a otros del castigo, no para sufrirlo allí ella misma. Es, pues, tradición eclesiástica que la muerte redentora de Cristo aprovechó también a los penitentes y justos que vivieron antes de Cristo, a los que redimió

por su bajada a los infiernos. Con lo cual no se nos propone una imaginación espacial del reino de los espíritus. Esta representación o idea espacial pertenece a la vestidura del dogma y, consiguientemente, a los medios histórico-temporales para dar a entender la doctrina cristiana. Nuestra confesión del descenso a los infiernos no está ligada a esta representación espacial. Hoy sabemos que el cielo no está arriba, ni el infierno abajo. Nuestro dogma quiere únicamente decir que la muerte de Cristo fue también muerte redentora para el mundo de los penitentes precristianos. En el texto latino de Eccl 24, 32 se ponen en boca de la sabiduría estas palabras: «Yo penetraré todas las regiones bajo la tierra, y visitaré a todos los que duermen y alumbraré a todos los que esperan en el Señor».

La escuela histórico-religiosa o de las religiones comparadas señala con ahinco los paralelos que ofrece la historia de las religiones con este dogma de la fe. Así se citan los viajes al Hades de los héroes griegos: Ulises, Heracles, Teseo y Orfeo. Pero, aparte de que estos viajes no se hicieron para redimir a los moradores del Hades, y no fueron, por ende, *viajes de salvación* o redención, se realizaron, además, en vida, no después de la muerte de los héroes. Los viajes de los dioses astrales babilonios, sobre todo de Marduc y de Istar, así como el viaje a los infiernos del mandeico Hibil-Ziwa, son viajes de aventuras en que el dios lucha y muere, pero no propiamente viajes de redención.

Por lo demás, ¿cómo pudieron haber influido en el cristianismo semejantes relatos imaginarios? Tal influencia se concibe a lo sumo pasando por el judaísmo. Pero precisamente en los judíos no hallamos rastro de un viaje del Mesías a los infiernos (cf. Monnier, *Der erste Brief des Apostels Petrus*, 1900, p. 296). Sólo en época poscristiana aparecen también en el judaísmo ideas semejantes. En la leyenda persa se halla la tradición de que el pájaro Karsipta predicó en el infierno la doctrina de Zoroastro. Mas tampoco aquí puede hablarse de una dependencia de ideas, sino sólo de su analogía. Situaciones y necesidades semejantes suscitan ideas semejantes. Aquí parece haber dominado la necesidad de demostrar la universalidad de la obra redentora de Zoroastro. Por esta misma necesidad psicológica hay que explicar también la visita de Buda al infierno, a que se alude en el *Lalita-Vistara*. Por lo demás, esta visita tiene lugar durante la vida de Buda, no después de su muerte. Tampoco tenía por objeto

un mensaje de salud, o apenas lo tenía. En todo caso, estas y semejantes fantasías pueden explicarse con Holtzmann (*Höllenfahrt in Neuen Testament*, «Archiv für Religionswissenschaft» 1908, p. 285 s) por necesidades psicológicas, sobre todo, por la esperanza de que el redentor esperado había venido para todos los tiempos y para todos los hombres. Los paralelos de la historia de las religiones atestiguan también, por su parte, que el espíritu humano no puede imaginarse a sí mismo completamente aislado del mundo ultraterreno. Y apenas se presenta un nuevo salvador, un Zoroastro o un Buda, se abre de buen grado a la creencia de que también el mundo de los muertos ha de ser afectado por la nueva salud. Esta necesidad del espíritu humano se halla también en el fondo de la fe cristiana en la *descensio ad inferos*. Realmente, no es esta necesidad la fuente única y exclusiva del dogma cristiano. La necesidad psicológica sólo puede ser condición previa de ese dogma, pero no su principio causal. Porque donde sólo trabaja la necesidad, sólo se dan los confusos mitologemas y la fe ingenua de la leyenda. En el dogma cristiano está borrado *todo lo fantástico y mitológico. En el fondo del dogma hay claras* y profundas ideas. Y estas claras ideas fluyen de la certeza cristiana de que Cristo, y sólo Él, es señor de vivos y muertos.

La resurrección de Cristo. Por su bajada a los infiernos, Cristo se mostró señor y redentor del mundo de abajo, de los penitentes de la era precristiana. Por su resurrección y ascensión reveló su gloria sobre todos los seres de la tierra y de más allá de la tierra. Resurrección y ascensión son la justificación y sello de su vida y de su muerte, de sus pretensiones y de sus sentencias, el solemne amén a su obra redentora divinohumana. Y por ello también son justamente un principio creador, el hontanar de nuestra nueva vida. Desde la mañana de Pascua sabemos que el destino del hombre no es el morir, sino el vivir. La muerte es sólo el tránsito a la vida. Así pues, por la resurrección de Cristo, el cristianismo queda atestiguado como la religión de la vida. Ser cristiano quiere decir ser viviente.

San Pablo vio muy bien esto: «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana es también nuestra fe. Y además somos hallados como testigos falsos (ψευδομάρτυρες) contra Dios... Y si sólo en esta vida esperamos en Cristo los más miserables de los hombres» (ἐλεεινότεροι πάντων, Cor 15, 14 ss).

Negadores de la resurrección. Sólo la demostración o motivación de la fe en la resurrección da a las explicaciones hechas hasta aquí sobre la muerte redentora de Cristo su definitiva y victoriosa confirmación. Pocos dogmas hay, por consiguiente que con tanta pasión hayan sido atacados por la crítica negativa como el dogma de la resurrección. Esa crítica parte de un postulado *a priori*: Cristo no pudo haber resucitado, porque no se da resurrección de los muertos. Al plantear, pues, la cuestión sobre el mensaje de Pascua, no se pregunta si Cristo resucitó verdaderamente, o qué dicen sobre ello las fuentes históricas, sino sólo cómo se explica, en los discípulos, la extraña fe en la resurrección. Este planteamiento de la cuestión merece notarse. Ya de antemano, antes de haber interrogado a los testigos, la crítica sentencia como cosa juzgada que lo sobrenatural no existe, que Cristo no puede haber resucitado. Así pues, lo que habría que probar es ya de antemano dogma inconcuso para la incredulidad. Desde ese momento, la sola cuestión que pretende esclarecer la teología crítica es cómo pudo llegarse a la fe en la resurrección.

El fragmentista de Wolfenbüttel, Reimarus, reducía todo el movimiento de pascua a un refinado embuste por parte de los primeros discípulos. Los discípulos habrían robado el cadáver de Jesús y predicado luego: «Cristo ha resucitado. Ya no está aquí.» Según San Mateo, ya los sinhedritas judíos afirmaban este robo del cadáver y aún hoy día lo sigue afirmando el Talmud. Formulada así, la hipótesis del embuste está hoy abandonada en toda la línea. Unos embusteros que no pueden esperar provecho alguno de su engaño, sí, sacrificio, persecución y muerte; unos embusteros a los que su mismo embuste los fuerza a la conversión y cambio de vida y los hace santos, son embusteros de cuño desconocido. De ahí que ahora se formule de otro modo la hipótesis del embuste. Los impostores no habrían sido los apóstoles, sino los hombres del sanhedrín judío. Los sinhedritas habrían intencionadamente retirado el cadáver de Jesús, a fin de evitar que el culto que los discípulos habían tributado en vida a Jesús, no se encendiera nuevamente en su cuerpo muerto (Reville). Como de ahí resultó que los apóstoles, a su vuelta de Galilea, hallaron el sepulcro del Señor vacío, creyeron en la resurrección real de Jesús.

La montaña de objeciones que se levanta contra esta nueva forma de la hipótesis del embuste ha conducido a los negadores

de la fe en la resurrección a suprimir por las buenas el sepulcro del Señor y referir a impostura no sólo el sepulcro vacío, sino el sepulcro mismo entero y verdadero. Un sepulcro real de Jesús no existió en absoluto jamás. Jesús, como blasfemo, habría sido más bien arrojado, después del descendimiento de la cruz, a una fosa de malhechores, en una especie de osario, de suerte que luego fue imposible hallar nuevamente el cadáver. Ahí se agarró la fe en la resurrección de Jesús por parte de los discípulos. Las visiones de las mujeres y de Pedro la fomentaron. Su fantasía amorosa estaba muy bien dispuesta para explicar la desaparición del cuerpo por la resurrección: «No está aquí. Luego ha resucitado.» Posteriormente se habría inventado el mito de un sepulcro de Jesús sobre la roca, que, cerrado por una gran losa, sólo pudo ser abierto por poder angélico. Detrás de este cuento había fantaseadores que engañaban o estaban engañados o, acaso y a la postre, la leyenda poética sin intención alguna.

Así pues, todavía en la actualidad cuenta con partidarios la teoría del embuste. Como no puede ser tratada sino en íntima conexión con la crítica de las apariciones de Jesús, tendremos que juzgarla más adelante.

Más rápido y más liso término tuvo la hipótesis de la muerte aparente del teólogo protestante Gottlob Paulus. Más tarde fue también aceptada por Herder y Hase. Según esa teoría, Jesús, al ser sepultado, se hallaba en estado de entumecimiento cataléptico. Los aromas de fuerte olor con que fue embalsamado, el frío del sepulcro, el golpe de la lanza, que le alivió el corazón... todo esto le despertó otra vez a la vida y a la conciencia. Su despertar produjo el despertar de la moribunda fe mesiánica de los discípulos. David Federico Strauss hizo chacota de esta teoría: «Un semimuerto que sale a gatas y arrastrándose del sepulcro, que necesitaba de cuidados, de vendas y tónicos y consideraciones y, en definitiva, sucumbe, desde luego, al dolor, es imposible produjera sobre los discípulos la impresión de vencedor del sepulcro y de la muerte, de príncipe de la vida, que es el fundamento de la posterior actuación de aquéllos. Semejante vuelta a la vida no hubiera hecho sino debilitar la impresión que sobre ellos había dejado en vida y muerte, la hubiera hecho a lo sumo resonar elegíacamente, pero es imposible que hubiera podido transformar su tristeza en entusiasmo y levantar su reverencia a adoración» (*Das Leben Jesu für das deutsche Volk*, p. 298).

Con tanta mayor fuerza presenta sus pretensiones aun en la actualidad la teoría de las visiones. Hasta ahora se ha defendido en doble forma. Los unos —y entre ellos se cuentan importantes teólogos evangélicos, como Keim, Schenkel, Holtzmann y el filósofo Lotze— afirman visiones objetivas, producidas por Cristo glorificado. Los otros —Strauss, Renan, Hausrath— se deciden por experiencias visuales subjetivas. Mientras la teoría de la visión sólo operaba con postulados ideológicos y posibilidades psicológicas, no le era difícil prescindir del material de hechos históricos. La situación cambió completamente cuando los partidarios de la teoría de las visiones pasaron a fundamentar su concepción histórica y críticamente, con textos en la mano. De ahí que hoy día la cuestión de la resurrección no sólo es cuestión ideológica, sino también problema bíblico. En el último fondo, es realmente un *a priori* filosófico el que sostiene esta teoría. Pero, en todo caso, ya no son en primer término objeciones de orden filosófico las que se oponen a la resurrección de Jesús, sino de crítica textual. La Biblia misma parece estar contra la Biblia.

Preguntamos en primer lugar: ¿Qué es lo que se nos ha transmitido históricamente respecto de la resurrección de Jesús? Si prescindimos de los relatos sobre la resurrección de los evangelios apócrifos, tenemos en conjunto seis informes bíblicos sobre la resurrección de Jesús: los de Mateo, Marcos, Lucas y Juan; algunas breves, pero muy significativas alusiones del libro de los Hechos de los Apóstoles y, finalmente, el relato de San Pablo sobre la resurrección de Jesús en su carta primera a los corintios (15, 3 ss). Desde el punto de vista histórico, este relato es, indudablemente, el más valioso. En primer lugar porque, literariamente considerado, es el más antiguo. Fue escrito entre 53 y 55; por tanto, más de diez años antes que los relatos sinópticos y más de veinte años antes de las narraciones joánicas. Además, el relato de Pablo se presenta expresamente como fondo de la tradición, como punto capital de la catequesis apostólica. El apóstol recalca que lo que él les transmitió «en primer término» a los corintios, acerca de la resurrección de Jesús, lo había «recibido» él mismo (ὃ καὶ παρέλαβον). Es la misma fórmula con que los rabinos de su tiempo designaban su doctrina como fondo tradicional. Nos hallamos, pues, aquí no meramente ante un tema particular del Apóstol, sino ante una amplia corriente tradicional de la comunidad primitiva.

Lo mismo nos indica la peculiar estilización de todo el relato. Pero el informe paulino nos permite penetrar más a fondo todavía. Al asegurarnos el Apóstol expresamente que su mensaje pascual esta tomado de la tradición, nos descubre a par la fuente particular adonde fue él a beber. Sabemos por la epístola a los gálatas (1, 17), que Pablo, inmediatamente después de su experiencia de Damasco, no se fue a Jerusalén, sino a Arabia, en primer lugar, no cabe duda, para escapar de momento a las asechanzas de los judíos, y luego, para ordenar en rigurosa soledad las fuertes impresiones nuevas de la aparición de Damasco. Pero, después de tres años, Pablo marchó a Jerusalén «para visitar a Pedro» (Gal 1, 18) y con él permaneció quince días. De los primeros apóstoles, fuera de Pedro, sólo halló en Jerusalén a «Santiago, el hermano del Señor» (Gal 1, 19). Éste no es otro que Santiago el Menor. Así pues, podemos concluir que, en lo que no afectaba a su propia conversión, Pablo tomó su tradición pascual, sobre todo, del mismo príncipe de los apóstoles, Pedro, y además de Santiago, «hermano del Señor». Ambos apóstoles, juntamente con Juan, pasaban indiscutiblemente por los más autorizados testigos, oculares y auriculares, de Jesús. Pablo los designa, en la misma epístola, como las «columnas» (2, 9), como los «de más viso» en la primitiva comunidad. La circunstancia de que Pablo hace resaltar en primer término las apariciones con que fueron favorecidos Pedro y Santiago, indica también la dependencia de su informe sobre la resurrección respecto precisamente de esos dos apóstoles, Pedro y Santiago. Sólo Lucas (24, 34) menciona de pasada el encuentro del Resucitado con Pedro. Evidentemente, Pablo tuvo noticia de ambas apariciones, de boca misma de Pedro y Santiago en Jerusalén. Nos hallamos, pues, ante la relación personal de los testigos oculares y auriculares inmediatos de la resurrección de Cristo.

¿Cómo reza, pues, el relato paulino? Helo aquí: «Porque os he transmitido en primer término lo que también yo he recibido: Que Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras, y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día según las Escrituras, y que se apareció a Cefas y luego a los doce. Luego se apareció a más de quinientos hermanos juntos, de los que la mayoría viven todavía, si bien algunos han muerto. Luego se apareció a Santiago, después a todos los apóstoles. Y el último de todos, como a un absortivo, se me apareció también a mí.

Porque yo soy el último de los apóstoles y no merezco llamarme apóstol, porque he perseguido a la Iglesia de Dios» (1 Cor 15, 3 y 10).

Los primeros apóstoles no recalcan tanto los pormenores particulares de la historia de la resurrección del Señor como los enumera Pablo, cuanto el hecho mismo de la resurrección. Saben ellos muy bien que, con la venida del Espíritu Santo según la profecía de Joel, se ha derramado sobre la nueva comunidad toda una inundación de experiencias internas y vivencias místicas; pero jamás se refieren a estas experiencias tratándose de su fe en la resurrección del Señor. No. Los apóstoles apoyan de manera exclusiva su nueva fe en aquello que puede ser exactamente establecido en el plano de la historia y puede darse para todo el mundo de manera evidente: «Hombres de Israel, escuchad estas palabras. A Jesús de Nazaret, varón aprobado por Dios entre vosotros con poderes, prodigios y señales, que Dios obró por Él en medio de vosotros... Dios le ha resucitado, librándole de los dolores de la muerte» (Act 2, 22 s). Lo mismo que esta primera predicación de Pedro la mañana de Pentecostés, toda la predicación apostólica culmina en la palabra lapidaria: «Dios le ha resucitado de entre los muertos y nosotros somos testigos de ello» (3, 15; cf. 2, 32; 10, 41).

Sólo estos hechos, históricamente comprobables, de la resurrección, y no experiencias visionarias de ninguna clase, eran objeto de la predicación pascual; de ahí que Pedro, cuando después del suicidio de Judas es menester elegir a otro para sustituir al traidor, exige únicamente «que sea elegido uno de aquellos hombres que han estado con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús entró y salió entre nosotros, desde el bautismo de Juan hasta el día que fue tomado de entre nosotros, a fin de que sea con nosotros testigo de la resurrección» (Act 1, 21). Así pues, a los primeros apóstoles les interesa exclusivamente la testificación de hechos históricamente comprobables, de acontecimientos objetivos del día de la resurrección. No es éste el lugar de responder a todas las objeciones con que la crítica intenta minar la historicidad de los hechos atestiguados por los apóstoles. Estas objeciones suponen que, para Pablo y los otros testigos de pascua, fueron las apariciones del Señor las únicas que fundaron su fe en la resurrección. En realidad no fueron sólo las apariciones. Lo que apoyó fundamentalmente la fe de los apóstoles en la realidad de las apariciones

fue el hecho del sepulcro vacío, un fenómeno, por tanto, externamente visible y comprobable. Conforme a su mentalidad judaica, los apóstoles no hubieran en manera alguna mostrado tendencia a creer en la corporeidad de las apariciones del Señor y las hubieran más bien tenido por fantasmas, de no haber sabido nada del sepulcro vacío. Este sepulcro vacío lo atestiguan unánimemente los evangelistas. El mismo Pablo, al hablar del hecho de haber sido enterrado Jesús, supone también el sepulcro vacío. En la sinagoga de Antioquía de Pisidia habla expresamente de que los judíos «bajaron a Jesús de la cruz y lo pusieron en el sepulcro» (εἰς μνημεῖον, Act 13, 29). De ahí que considera la resurrección absolutamente como una transformación (Phil 3, 21; 1 Cor 15, 52). Y el sujeto de esta transformación no es acaso el espíritu glorificado, sino el cuerpo hundido en la tierra: «Lo corruptible ha de revestirse de incorrupción y lo mortal ha de vestirse de inmortalidad» (15, 53). También Pablo, pues, es judío genuino en el hecho de que no sabe de supervivencia alguna puramente espiritual, sino de la supervivencia del cuerpo sepultado, que es glorificado.

No hay, consiguientemente, que distinguir con los críticos entre una tradición galilea y otra jerusalénica, en el sentido de que la tradición galilea original, que representa Pablo, no habría conocido un sepulcro vacío, sino sólo apariciones del espíritu libre, apariciones de Cristo glorificado en Galilea. El sepulcro vacío, según los críticos, habría sido producto de la leyenda y sólo posteriormente se habría introducido en los evangelios de Lucas y Juan, juntamente con las historias masivas de un contacto del cuerpo de Jesús, del comer y beber de Cristo resucitado.

Mas, aparte de que la existencia de un Mateo primitivo que representara exclusivamente la tradición galilea no puede sostenerse sin borrar caprichosa y violentamente Mt 28, 9, en que se cuenta la aparición de Cristo resucitado junto al sepulcro y, por tanto, en Judea; aparte igualmente de que no es posible identificar el supuesto Marcos primitivo (Urmarkus) con el relato de la resurrección contenido en el Evangelio de Pedro, que se escribe posteriormente y depende de Lucas y Juan, la teoría crítica choca con el hecho de que, según Pablo (1 Cor 15, 4), la predicación primitiva de la Iglesia ponía ya la resurrección de Cristo en el día tercero después de su muerte. Según el unánime testimonio bíblico, los apóstoles estaban aún la mañana de ese tercer día

en Jerusalén, y es imposible que ese mismo día se hallaran ya también en la remota Galilea y tuvieran allí una visión de Cristo glorificado.

Así pues, desde el principio hubo de haber una tradición de Judea, que sabía del sepulcro vacío y de apariciones corporales del Resucitado la mañana misma de pascua. Los primeros apóstoles no podían dejar inadvertida la corporeidad de las apariciones de Cristo, tanto menos cuanto que sus ideas sobre el hombre no eran, como las de los helenistas, dualísticas, sino monísticas. Para ellos, sólo hay un hombre vivo donde hay también un cuerpo vivo. Un espíritu que existe sólo por sí mismo hubiera sido para su mentalidad un puro espectro, un fantasma. Los espíritus sueltos que se hallaban en el Seol eran, según la fe semítica, esencialmente inactivos, pálidos y marchitos. Un espíritu independiente no puede por sí mismo crear ni hacer nada. Sólo puede obrar por el instrumento del cuerpo. Partiendo de esta antropología, la fe en la resurrección no hubiera podido a la larga afirmarse en los apóstoles, de no haber estado sostenida por su certeza del sepulcro vacío.

En conclusión, el verdadero fundamento de la fe pascual de los discípulos fue el sepulcro vacío y no sólo la impresión de las apariciones del Señor. Por consiguiente, toda teoría que quiera comprender la vivencia de la resurrección en los discípulos sin contar con ese sepulcro vacío, es de antemano insostenible, puesto que no parte del mundo de ideas judaico, sino de sus propias ideas.

Mas tampoco puede sostenerse en pie ante una lúcida consideración el intento de la teoría de las visiones de incorporar a sus lucubraciones el sepulcro vacío y explicar la fe de los discípulos por el hecho de haber éstos hallado el sepulcro vacío. En este caso, el sepulcro habría sido abierto sin conocimiento de los discípulos. ¿Quién lo habría abierto? Si fueron los sinhedritas, para esconder el cadáver e impedir su culto posterior por parte de los discípulos, ¿cómo es que no mostraron más adelante el cuerpo de Jesús cuando los discípulos alborotaron a toda Judea con el mensaje: «Ha resucitado. No está aquí»? Y, caso de que los hechos hubieran sido que se arrojó a una fosa de criminales el cadáver de Jesús y que por ello no pudo ser hallado por los discípulos, ¿cómo es que los sinhedritas no hacen una alusión siquiera a esta fosa u osario, cuando los discípulos empiezan a hablar de resurrección de Jesús? ¿Y cómo explicar que los evan-

gelistas a una voz —y ya demostramos que a su voz hay que añadir la de Pablo— nos cuentan la sepultura de Jesús por obra de José de Arimatea? ¿Todos iban a mentir?

Así pues, tampoco desde este punto queda otra hipótesis sino la de que los discípulos mismos retiraron el cadáver de Jesús, como aún hoy día afirma el Talmud. Pero ¿cómo comprender psicológicamente que los discípulos fueran de tal modo fascinados por su propio engaño, que abandonaran familia y patria, y llevaran una vida llena de sacrificio y abnegación y sufrieran, en fin, la muerte para sostener su embuste? Así, el sepulcro vacío sigue siendo un enigma fascinante.

Mas, aun cuando prescindiéramos del sepulcro vacío y consideráramos sólo las apariciones de Cristo glorificado a los discípulos en sí mismas, están éstas de tal modo fundadas históricamente, que no podemos tenerlas sólo por meras experiencias psicógenas.

Lo que los discípulos atestiguan de Cristo glorificado, no lo saben de oídas o por ocultos procesos, sino por su propio ver, oir y tocar en plena conciencia y lucidez. Lo saben, pues, por la lúcida percepción sensible, única que garantiza el auténtico conocimiento del estado objetivo de las cosas. Cierto que también están familiarizados con experiencias psicógenas e intraanímicas; pero saben distinguirlas del conocimiento extraanímico de la realidad objetiva. Cuando Pedro fue librado por un ángel de la prisión de Herodes Agripa, se preguntó a sí mismo si lo que acababa de acontecerle era sólo visión (ὅραμα) o realidad (ἀληθές, Act 12, 9). También Pablo sabe de visiones y revelaciones del Señor que le han sido concedidas (2 Cor 12, 1); pero jamás se le ocurre apoyar en tales visiones su fe pascual. Ni siquiera su experiencia de Damasco es para él suficientemente decisiva y radical para fundar en ella la fe de la primitiva comunidad. Esta fe estriba más bien exclusivamente en lo que él mismo ha recibido de los viejos apóstoles, en la parádosis oral (1 Cor 15, 3 ss). Lo que sostiene, pues, la fe pascual de la primitiva Iglesia es, en lo decisivo, la testificación ocular de los primeros discípulos, de Pedro sobre todo. La conciencia que de su vocación y responsabilidad tienen los apóstoles consiste justamente en que se sienten llamados por Cristo mismo para «testigos de la resurrección» (Act 1, 21), para «testigos que fueron antes ordenados por Dios» (Act 10, 41).

No hay motivo alguno para dudar de que los primeros apóstoles se dieran cuenta de lo extraordinario e insólito de su predicación; pero, por muy maravillosas que fueran sus íntimas experiencias, éstas perdían toda su extrañeza entre el peso de la absoluta certidumbre que les daba su condición de testigos de vista. Cuando Rudolf Bultmann, en nombre de la sinceridad de la investigación teológica, postula modernamente una radical desmitologización de la Biblia y, sobre todo, de los relatos de la resurrección, es que desconoce este hecho de grave peso: El hecho de que la predicación pascual de los apóstoles está sostenida por su claro saber de que son testigos oculares; sostenida, consiguientemente, por un criterio de la verdad, al que está ligado todo auténtico método científico. Aun hoy día la testificación ocular es el medio más seguro de todo genuino conocimiento científico en las cuestiones de la realidad histórica. Si Bultmann se escandaliza de lo maravilloso de los relatos, con ello niega, sin quererlo, el axioma de la fenomenología, según el cual todo modo de conocer ha de corresponder al objeto de conocimiento. En el caso presente, se trata de un fenómeno religioso, que sobrepasa esencialmente todo el mundo visible de la experiencia. No se trata de una historia corriente, sino de una historia de salud, con la que de suyo va aneja alguna intervención de causalidades supraterrenas. Así, aquí precisamente, no puede bastar la mera testificación ocular para comprender toda la plenitud de la realidad y del acontecer de Pascua. Porque se trata, y en cuanto se trata en el acontecimiento de Pascua de una historia real, se requieren los testigos oculares para abonarla. Mas porque esta historia es y en cuanto es a su vez una historia de salud, se requiere, para su plena comprensión, el concurso de fuerzas que no son de este mundo sino del Espíritu de lo alto. Los primeros discípulos se daban cuenta de estos misteriosos transfondos de su predicación, tenían conciencia del hecho de ser a par testigos oculares, portadores del Espíritu de Pentecostés, que los hacía capaces de comprender y atestiguar la totalidad del acontecimiento de Pascua.

El fenómeno de la resurrección y la fe de los discípulos. De ahí se proyecta una luz clara sobre el carácter de la fe pascual de los discípulos. Al tratarse de la comprensión de realidades suprasensibles y supraterrenas, no puede en principio hablarse de un conocimiento científicamente exacto, como en el fondo postula Bultmann.

La fe de los discípulos tenía que llevar un cuño suprasensible que sobrepasara el conocimiento natural. Los relatos evangélicos atestiguan dos cosas sobre la fe en la resurrección por parte de los apóstoles. En primer lugar, que las apariciones del Señor no tenían lugar en pública plaza, ante una muchedumbre embaucada, ni ante el foro judicial de escribas y doctores. Se daban sólo en plena intimidad, sólo *ante los discípulos*, es decir, delante de quienes ya, de alguna manera, creían en Jesús. En el silencio del huerto de Getsemaní se revela Cristo glorificado a aquella María de Magdala, de la que había arrojado siete demonios (Mc 16, 9; Ioh 20, 14), e igualmente a las desconsoladas mujeres (Mt 28, 9). En el camino solitario de Emaús se apareció a los dos discípulos (Lc 24, 15). Con la misma intimidad se descubrió a Pedro solo (Lc 24, 34) y a Santiago solo (1 Cor 15, 7). A puertas cerradas (Ioh 20, 19-20) y sobre la cima silenciosa del monte (Mt 28, 17) se mostró a todos sus discípulos juntos. A la orilla retirada del lago se apareció a un grupo de discípulos predilectos (Ioh 21, 1 ss). El Resucitado se manifiesta siempre a sus discípulos solos. Y lo hace siempre en pleno apartamiento, lejos de la muchedumbre.

Lo segundo que caracteriza las apariciones del Señor es la sorpresa de que los discípulos no se sienten, por ellas, inmediatamente impresionados y convencidos de su presencia. No hay que pensar que saltara sin más a los ojos de los discípulos la identidad de su nueva forma con la original, familiar para ellos desde tiempo. Los discípulos necesitaban más bien de actos determinados y personales, característicos del Señor, para estar seguros de aquella identidad. Sólo cuando el Señor resucitado llama por su nombre a la desconsolada María, reconoce ésta que tiene ante sí a su Maestro y no al hortelano (Ioh 20, 15-16). Los ojos de los discípulos de Emaús estaban igualmente «retenidos, para no reconocerle» (Lc 24, 16), porque se les había aparecido «en otra figura» (Mc 16, 12). Sólo cuando el Señor tomó el pan, dio gracias y lo partió de la manera acostumbrada, se les abrieron los ojos (Lc 24, 31). Tampoco los discípulos junto al lago de Genazaret cayeron en la cuenta de que era el Señor (Ioh 21, 4). Sólo por el milagro de la abundante pesca le reconoció el discípulo amado. Así se comprende que, cuando Jesús apareció en medio de los discípulos de Jerusalén (Lc 24, 38), surgieran en ellos dudas acerca de su corporeidad, así como también sobre el monte de Galilea hubo

algunos que «dudaban» (Mt 28, 17). Lo que a los discípulos aparecía no era, efectivamente, en modo alguno una corporeidad natural estrictamente comprobable, que llenara el espacio tridimensional. Lo mismo que súbitamente aparecía la figura de Jesús, desaparecía también súbitamente. Y aparecía, además, a puertas cerradas. Luego estaba más allá de las leyes del espacio y más allá, por ende, de toda experiencia natural. De ahí que pudiera ocurrírseles a los discípulos la idea de que veían un fantasma.

Este carácter supraespacial de su corporeidad no excluía en manera alguna que fuera también desde luego perceptible y visible en el plano empírico. Santo Tomás de Aquino lo explica diciendo que el Señor glorificado presente producía una acción específica sobre los sentidos, en el sentido, consiguientemente, de que hacía, por un milagro especial, visible su imagen a los ojos de los discípulos. Según la situación en que Cristo se revelaba, tenía que cambiar la imagen de la aparición, de suerte que salía al encuentro de sus discípulos, ora bajo la figura de un hortelano, ora bajo la de caminante, unas veces en forma terrena, otras supraterrena. «Estaba en su poder, por su sola presencia, formar en los ojos de los que le veían una figura glorificada, no glorificada o intermedia» (*S. Th.* 3, 54, 1 ad 3).

Así pues, lo que los discípulos veían y atestiguaban no era sólo un conocimiento puramente natural, producido por los sentidos. Era también una experiencia íntima sobrenatural, semejante a la experiencia de Cristo que han tenido algunos santos. Más profundamente, consistía en una acción personal de Cristo resucitado sobre los sentidos y el espíritu de los discípulos. Era inspiración y era gracia en el mismo sentido en que fue gracia la cristofanía de San Pablo en el camino de Damasco. No era un ver natural, sino un ver gracioso. De ahí que el motivo sustentador y el fondo beatificante de la fe pascual no era propiamente tanto la resurrección como acontecimiento histórico, cuanto Cristo mismo resucitado como persona presente. El fenómeno mismo de la resurrección no había tenido testigos inmediatos. Era, pues, la presencia divino-humana de Jesús la que atraía a los discípulos al ámbito de su luz y fuerza sobrenatural y se descubría a ellos, y se les descubría por el hecho de revelárseles hasta la visibilidad, hasta dentro de la estructura espacio-temporal. Le veían corporalmente, le tocaban y comían con Él. Por este influjo inmediato del Señor presente y glorificado se explica la incondicional certidumbre con

que luego atestiguaron los apóstoles la resurrección y glorificación de Cristo. Mientras sólo obraba en ellos la imagen externa de Cristo glorificado, su fe flotaba en aquella incertidumbre, problematicidad y fragilidad, propia de toda percepción sensible, condicionada por el tiempo y el espacio. Era mera fe humana, es decir, una certeza de fe que estriba en intuiciones puramente terrenas y es propia de aquellos motivos de credibilidad que pueden aportar el historiador y el filólogo con los medios de su ciencia. De ahí que por unos momentos pudieran «dudar» los testigos de pascua. Sólo cuando la gracia del Señor los tocaba; sólo cuando, en visión sobrenatural, a través de todas las turbulencias y complicaciones de sus representaciones sensibles, contemplaban al Señor mismo en radiante inmediatez, se disipaban todas las dudas. Su fe humana se convertía en fe divina, en aquella certidumbre de la fe que es absoluta e infalible, porque no estriba sólo en intuiciones humanas, sino en la inmediata experiencia íntima de la majestad de Dios y su poder de verdad y amor.

Con esta acción de Dios y de la gracia en la fe pascual iba anejo que la fe en la resurrección no podía ser una fe de todo el mundo, una fe, por ejemplo, que pudiera brotar también de actitudes indiferentes y hasta hostiles. No. Esa fe sólo podía arraigar y prosperar donde los corazones estuvieran preparados para el Señor, donde con sencillez y humilde conciencia de la propia insuficiencia se levantaran los ojos a las fuerzas redentoras que emanan de la figura de Cristo. Sólo los limpios de corazón, sólo los que tienen hambre y sed de justicia pueden ver a Cristo y creer en su resurrección. Así, en su fondo más íntimo esta fe es una fe «en el Espíritu Santo».

De ahí también que la resurrección del Señor no es en modo alguno una mera cuestión de la ciencia, un objeto de la pura investigación científica. En su profundidad es un acontecimiento sobrenaturalmente producido, y de ahí que en él se abra un vacío para el conocimiento humano que sólo la experiencia creyente es capaz de llenar. Por eso, el mensaje pascual no se dirige sólo a nuestro entendimiento especulativo, sino al hombre entero, y, sobre todo, a su conciencia, a aquella misteriosa abertura de nuestra alma hacia el mundo de lo absoluto y de lo santo, que se siente obligada por las normas de la verdad, de la bondad y de la belleza eternas y sólo por su cumplimiento puede llegar a la paz íntima, a conclusión y descanso. Con otras palabras,

la resurrección de Cristo no es cuestión científica, sino cuestión religiosa, que evoca nuestra relación óntica y ética con lo absoluto y reclama nuestra existencia entera. Si en alguna parte se da un conocimiento existencial, tiene que ponerse aquí a prueba, donde entra en juego el ser eterno de Cristo y del cristianismo. De ahí resulta qué haya de fondo de verdad en la teoría de las visiones y qué sea añadidura humana. Está justificada la afirmación de que las apariciones de Cristo resucitado eran primariamente una experiencia religiosa de los discípulos; no, consiguientemente, un acontecimiento para todo el mundo. Pero lo que diferencia la experiencia pascual de los discípulos de las meras visiones es el hecho de que esa experiencia tiene por contenido una presencia objetiva y extramental de Cristo glorificado, lo mismo que el sepulcro vacío tuvo para los discípulos el carácter de un hecho objetivamente comprobable.

Significación religiosa de la resurrección. Con esto hemos pasado ya a la estimación dogmática del hecho de la resurrección. ¿Qué importancia tuvo la resurrección de Cristo para los discípulos y para todo el mundo? El primero y más importante efecto del acontecimiento de la resurrección para los discípulos consistió en que, en adelante, ya no vieron y vivieron a Cristo sólo en la *forma servi*, sino en la *forma Dei*. El misterio divino de Cristo, que antes sólo en momentos sublimes y aun entonces veladamente pudieron barruntar, ahora se presentaba ante ellos en superior medida y llenaba todo su ser. Si antes del acontecer de Pascua los discípulos habían visto en Jesús, en primer término, lo humano, y sólo como en refracción lo divino, cuando en los milagros y palabras de Jesús atravesaba por entre la envoltura humana; lo divino está ahora justamente en el centro de su fe y sólo partiendo de lo divino comprenden lo humano: *in lumine fidei*. El hecho de la pascua llevó, pues, a los discípulos una ingente transfiguración y profundización de la imagen de Cristo. Ahora saben por la más inmediata experiencia que Jesús, hijo de María, es, en su más profunda realidad, Hijo de Dios. De ahí que el grito de «Señor» no se aparta ya de sus labios. Lo que Tomás confesó al tocar las llagas de Cristo resucitado, es en adelante el punto fundamental, la pieza capital de su predicación. Ya en su primer sermón lo hace resaltar Pedro: «Sepa toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Cristo» (Act 2, 36).

La divinidad de Cristo sólo a la luz de la resurrección fue claramente vista por los discípulos. Sólo a esa luz también fueron capaces de comprender y estimar plenamente su obra redentora. Ahora comprendieron lo que antes no podían imaginar y había inducido a Pedro a disuadir a Jesús de sus pensamientos de pasión: «El Cristo tenía que padecer y así entrar en su gloria» (Lc 24, 26). Como Jesús resucitado mismo se lo había explicado a los discípulos de Emaús, su pasión fue el camino necesario de tránsito para el heroísmo de su entrega por la gloria del Padre y el bien de los hombres. Sólo ahora comprendieron los apóstoles la extraña palabra de Jesús sobre «el rescate por muchos» en toda su profundidad y extensión, y ahora cobraba su último y conmovedor sentido la escena inolvidable de la última cena, en que Cristo les había dado, en el pan y el vino, su cuerpo y su sangre. Sólo ahora saben que ya en la última cena habían sido admitidos en la iniciación de la muerte de Jesús y hecho partícipes de los frutos del sacrificio de la cruz.

Con ello también la propia resurrección se convertía en consoladora certeza y en núcleo de su esperanza escatológica. Ya no se trata de la glorificación del espíritu. La novedad más bien de la esperanza cristiana está en que la vida eterna es esencialmente resurección y renovación del hombre entero, de su cuerpo y de su espíritu. La resurrección de Jesús fue también para los discípulos un suceso verdaderamente cósmico, en el sentido de que en ella veían garantizada la resurrección de todos los muertos. Pablo dirá más tarde: «Como por un solo hombre vino la muerte, así por un solo hombre viene la resurrección de los muertos» (1 Cor 15, 21). Cristo no es sólo redentor del pecado y de la culpa, sino también redentor de todos los muertos para la vida: «Nos resucitó y sentó juntamente en el cielo en Cristo Jesús» (Eph 2, 6). Sólo ahora entendieron los discípulos plenamente lo que Jesús había prometido junto a la tumba de Lázaro: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aun cuando hubiere muerto, vivirá» (Ioh 11, 25). Esto es el cristianismo: El mensaje de la nueva vida, del cielo nuevo y de la tierra nueva. Y es nuevamente Pablo quien, en su carta a los romanos, alude a esta renovación del universo. Pensando en la gloria de la resurrección de Cristo, confiesa el Apóstol: «Pienso que los padecimientos del tiempo presente no pueden parangonarse con la venidera gloria que ha de manifestarse en nosotros. Porque la expectación de la creación está aguardando la

manifestación de los hijos de Dios... Porque sabemos que toda la creación está gimiendo a una y con dolores de parto hasta el momento presente» (Rom 8, 18 ss).

La ascensión y la realeza de Cristo. La resurrección de Cristo Jesús corona y acaba su obra. Ahora pisamos ya el umbral de su actividad celeste. Es el dogna de la ascensión de Jesús que nos muestra a Cristo como el Kyrios perviviente, como el Cristo triunfante que se sienta a la diestra del Padre, para dominar sobre vivos y muertos.

Es de fe que Cristo, por su propia virtud, subió en cuerpo y alma al cielo. El núcleo del dogma está en que no sólo el alma glorificada del Señor, sino, en virtud del alma, también su cuerpo glorificado fue recibido en el cielo. La virtud operante de esta recepción o admisión corresponde al Verbo, quien, *mediante anima,* levanta también el cuerpo del Señor al cielo. Entonces un hombre, el hombre nuevo, se sentó a la diestra del Padre, y con el hombre nuevo la humanidad creyente, con Él incorporada, adquirió derecho de ciudadanía a la derecha del Padre.

Cristo mismo habló a los discípulos de Emaús de esta glorificación celeste suya: «¿Acaso no era necesario que el Cristo padeciera y entrara así en su gloria?» (Lc 24, 26). El texto clásico lo traen los Hechos de los Apóstoles (1, 9). El relato de Lucas dice aquí: «Y habiendo dicho esto, mirando ellos, fue levantado y una nube lo arrebató de sus ojos.» En el mismo libro, nos comunica Lucas que entre esta ascensión del Señor y su resurrección habían pasado cuarenta días (1, 3). El Apocalipsis de San Juan es el verdadero Evangelio de Cristo glorificado, que está levantado a la diestra de Dios Padre. También los apóstoles Pedro y Pablo hablan de ello. En la carta a los efesios (4, 10) nota Pablo: «El que bajó es el mismo que subió sobre todos los cielos, a fin de llenarlo todo.» De modo semejante se expresa el autor de la carta a los hebreos: «Puesto que tenemos al sumo sacerdote que penetró en los cielos, mantengamos la confesión» (4, 14). Pedro nos da el resumen de la fe en la ascensión del Señor, en su primera carta, con estas palabras: «El que está a la diestra de Dios, subido que hubo al cielo después de sometérsele los ángeles y las potestades y las virtudes» (1 Petr 3, 22).

No es menos clara en esta cuestión la tradición cristiana. Todas las formas del símbolo apostólico contienen la frase: *Ascen-*

dit ad caelos, sedet ad dexteram patris. Como la expresión *descendit ad inferos* no quiere decir propiamente una bajada local y excluye, por tanto, toda representación espacial; así la expresión *ascendit ad caelos* sólo para los discípulos designa una subida local. De esta suerte fueron ellos testigos del traslado de Cristo glorificado al mundo trascendente. Sólo ahora están seguros de que ha terminado su obra sobre la tierra y empieza su reino celeste a la diestra del Padre. La médula, pues, de la fe en la ascensión del Señor está en el *sedet ad dexteram patris.* Según la doctrina unánime de los Padres, esta expresión figurada significa la participación de Cristo glorificado en la soberanía universal del Padre. Ahora es ya rey del cielo y de la tierra, como le vieran los profetas, «el Hijo de Dios en virtud», en expresión de San Pablo. Tan grabado quedó esto en la conciencia de los apóstoles y primeros discípulos, que sólo con la ascensión a los cielos hacen comenzar su verdadera mesianidad y sólo en la resurrección y ascensión ven el último fundamento de ella. Ya en su primer discurso, la mañana de pentecostés, todos los pensamientos del príncipe de los apóstoles giran en torno a la ascensión de Cristo al Padre.

Mas esta realeza celeste del Mesías no es algo estático, sino dinámico, una obra de salud y redención que se prosigue eternamente. Como cabeza celeste de la humanidad, Cristo glorificado penetra con su virtud todos los miembros de su cuerpo. Los teólogos, como ya expusimos, designan esta acción continuada de la gracia como *gratia capitis.* El pneuma divino del glorificado llena a la comunidad orante, y su carne y sangre glorificada la sacia en el banquete eucarístico. De ahí que Cristo glorificado es el verdadero objeto de la oración litúrgica. Sobre todo las liturgias griegas se dirigen en sus alabanzas a la *maiestas Domini.*

Ahora se ha convertido en realidad lo que prometió Cristo: «Cuando yo fuere exaltado de la tierra, lo atraeré todo a mí mismo» (Ioh 12, 32). Y ahora realmente, como Pablo anunciara, «doblan la rodilla ante el nombre de Jesús los moradores del cielo, de la tierra y del infierno» (Phil 2, 10). Y ahora se cumple la jubilosa esperanza de la carta a los hebreos (7, 24 s): «Y porque permanece para siempre, posee un sacerdocio intransferible. Por lo que puede también salvar de modo total a los que por su medio se acercan a Dios, como quien vive siempre para interceder por nosotros.» Sumo sacerdote de la nueva Alianza, intercedará por nosotros hasta que llegue la hora que el Padre se ha reservado en su poder.

Entonces tendrá lugar el último acto del drama universal. Lo que Él anunciara un día, en su forma de esclavo, encadenado delante de sus jueces, pero mirando a la lejanía de los tiempos: «En verdad os digo que veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del poder de Dios, que viene sobre las nubes del cielo» (Mt 26, 64), se convertirá entonces en estremecedora realidad. Por el sacrificio de su muerte adquirió Cristo esa plenitud de poderes: «El Padre ha entregado todo el juicio al Hijo.» Y el Apocalipsis (1, 7) promete: «He aquí que viene sobre las nubes y le verá todo ojo, hasta aquellos que le punzaron.» La función del juez universal es el acto final de su actividad redentora. Después de separar las ovejas de los cabritos, los peces buenos de los malos y el trigo de la cizaña, llevará a los suyos ante su Padre y entregará el reino al Padre: «Y cuando todo le esté sometido, entonces el Hijo mismo se someterá a Aquel que se lo sometió a Él todo, a fin de que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28). El tiempo de la acción redentora del Señor habrá pasado. A la era mesiánica sucederá la eternidad trinitaria.